

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Ser y hacer</i>	3
--------------------	--------------------------	---

ARTICULOS

FR. TEÓFILO URDANOZ O. P.	<i>Caridad social, alma y complemento del orden social</i>	7
GUIDO SOAJE RAMOS:	<i>La "síndéresis" como "hábito" en la Escolástica</i>	37
J. E. BOLZÁN:	<i>Relojes, mellizos y tiempo</i>	44

NOTAS Y COMENTARIOS

CARLOS A. LUNGARZO MELCÓN:	<i>¿Es deseable la cientificación total?</i>	55
J. E. BOLZÁN:	<i>Boletín de Filosofía de las Ciencias</i>	65
I. GUTIERREZ ZULUAGA:	<i>II Congreso internacional sobre filosofía y enseñanza</i>	74

BIBLIOGRAFIA

J. M. OESTERREICHER: *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo* (J. E. Bolzán) pág. 75; INSTITUTO BRASILEIRO DE FILOSOFIA: *Anais do III Congresso Nacional de* ág. 75; JAMES COLLINS: *Readings in Ancient and Medieval Philosophy* (E. Ponferrada) pág. 76.

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000052711

CRONICA

LIBROS RECIBIDOS



Año XVII

1962

Nº 63

(Enero - Marzo)

Directores

OCTAVIO N. DERISÍ — GUILLERMO P. BLANCO

Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

JULIO M. OJEA QUINTANA (*Mercedes, Bs. As.*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUIDO SOAJE RAMOS (*Mendoza*)

J. E. BOLZAN (*La Plata*)

SER Y HACER

I

1. — *La Filosofía contemporánea en sus diversas formas irracionalistas afirma que el mundo es pero no existe, y que el hombre no es pero existe.*

Por ser entiende la cosa, lo que es en sí y actúa dentro de su órbita propia sin libertad y sujeta al determinismo.

El hombre o la existencia, en cambio, no es una cosa en sí, sino pura actividad. Frente a un ser ya hecho o consistente en sí, la existencia nunca está hecha —por eso, no es ser—, sino que continuamente se hace consciente y libremente se autocrea, más aún, es autocreación o absoluta libertad. El ser es “la cosa”, lo ya hecho. La existencia, en cambio, es el espíritu y, por eso mismo, negación de materia o ser: es puro hacerse o ex-sistencia consciente y libre, pura conciencia y libertad.

Tales ideas de una u otra forma las encontramos en sistemas tan dispares como los de Bergson y M. Scheler, Heidegger, Sartre y Jaspers y también en Lavelle.

2. — *Lo que todas estas corrientes, pese a sus concepciones y fundamentos dispares, quieren sostener es la diferencia radical entre el ser del mundo material de las cosas y el ser espiritual propio del hombre: que mientras aquél está hecho y determinado a priori, sólo el hombre es capaz de modificar libremente o por autoelección su propia actividad y ser, y también y hasta cierto grado la actividad y ser de las cosas. A este “estar hecho o determinado” lo llaman “ser” o “cosa”, y al “poder hacerse” o actuar libremente, “ex-sistencia”.*

La afirmación de tales diferencias entre ser material de las cosas y el ser, espiritual del hombre y entre los modos respectivos opuestos de actuar, encierra en sí misma la gran verdad. Lo grave es la falsa conceptualización con que estos sistemas la formulan, la cual conduce a un grave error.

En efecto, en tales fórmulas se identifican arbitraria y falsamente ser con sustancia, y sustancia con materia. La verdad es que el ser abarca toda la realidad, así sustancial o en sí como accidental o en otro, a la cual se reduce la actividad tanto del ser material como del ser espiritual humano.

Por otra parte, el ser sustancial tampoco es esencialmente material; puede ser también inmaterial, más aún, en su realización suprema y trascendente al mundo y al ser creado, es sustancia a se o divina, enteramente espiritual.

3. — *Esta confusión de nociones conduce a la separación absurda entre el ser y el hacer, como si ambas encarnasen lo material del mundo y lo inmaterial del hombre. La diferencia entre el ser material y el ser espiritual —propio éste del hombre. La diferencia entre el ser material y el ser espiritual —propio éste del otro, dentro del cual se ubica el ser de la actividad tanto de las cosas como del hombre. Porque la verdad es que no sólo el ser material, sino también el espiritual es sustancia y ambos actúan y, en tal sentido, son también accidentales, vale decir en términos de la Filosofía actual, ambos son y se hacen. La diferencia no reside, pues, en que aquél es y este existe o se hace, sino en la inmaterialidad o liberación del no-ser de la materia —potencia o indeterminación— del segundo, de la que el primero carece. En tal sentido el hombre, en lo que especifica o espiritualmente es, se diferencia de los seres materiales tanto en su sustancia o ser permanente como en su actividad accidental, es más ser, un ser esencialmente más perfecto o más actualizado que los seres corpóreos, coartados por el no ser de la materia, la cual les impide el conocimiento o posesión inmaterial de los otros seres —objeta— y la actuación libre o exenta del determinismo.*

4. — *Más lo que queremos subrayar particularmente aquí es el absurdo de una existencia que no es, sino que se hace frente a los seres mundanos que son y no existen o no se hacen. Porque para hacerse a sí mismo o autocrearse se supone un punto de partida: el ser. Si el hombre no fuese ya de alguna manera antes de actuar, no podría elegirse o existir. Es verdad que el hombre es el único ser del mundo consciente y libre —precisamente porque es espiritual— y que, como tal puede dirigir o elegir la orientación de su actividad hacia los fines o bienes que él mismo se propone para modificar ya su propio ser, ya el de las cosas, puestas a su alcance. En tal sentido, el hombre o la existencia es el único ser del mundo que se hace, es decir, que acaba o perfecciona a sabiendas y libremente su propio ser y el de las cosas. Es la verdad redescubierta por el Existencialismo y la Filosofía contemporánea. Pero tal hacerse tiene un punto de partida, que es el propio ser sustancial o permanente que elige o actúa, sin el cual ni sentido siquiera conserva la autoelección existencial.*

El hacerse supone, además, este propio ser permanente o sustancial, en su término. Porque este autoelegirse o crearse no tiene sentido sin el ser que se actualiza o perfecciona: sin el ser propio y sin el ser de las cosas, según los casos.

5. — *Más aún, este hacerse, esta autoelección de sí, en que la Filosofía actual hace consistir la existencia humana, puede ser buena o mala, vale decir, posee un carácter moral: no es lo mismo elegirse a sí mismo para la justicia o la donación de sí, que para la injusticia y el egoísmo. Negar este carácter moral de la actividad humana equivaldría a negar una de las notas existenciales más evidentes y negar lo específicamente humano de la actividad propia del hombre. Ahora*

bien, tal carácter moral, de bondad o maldad, propio del hacerse o actividad libre humana no tiene sentido, sino como realización de un ser, es decir, de un bien o valor trascendente. No se ve qué sea una actividad moral sin este bien o fin trascendente a la actividad misma. De aquí que ciertas tendencias existencialistas, como la de Heidegger y sobre todo de Sartre, que no admiten ningún valor trascendente a la existencia misma, sino que hacen depender el valor de la propia elección existencial, son esencialmente amorales. La moral de que ellos hablan es enteramente equívoca y nada tiene que ver con la moral del sentido común.

6 — Sin duda que el hombre es el único ser que por su espíritu tiene el privilegio de "hacerse" o perfeccionarse, en cuanto conscientemente planea y libremente elige los medios, es decir, encauza su propia actividad en dirección a uno u otro bien o fin. En sus manos está la elaboración de su propia grandeza y personalidad o la destrucción de ésta y su miseria, y la conquista de su destino temporal y eterno. Precisamente porque el hombre con su inteligencia trasciende lo individual fenoménico y aprehende el ser en cuanto tal en su ámbito infinito, con su voluntad trasciende todo bien concreto y apetece necesariamente el bien en sí o felicidad, que ningún bien concreto —fuera de Dios perfectamente conocido— puede realizar, y que por eso frente a cualquiera de éstos —y aun frente a Dios imperfectamente conocido, cual acaece en su vida terrena— permanece libre para apetecerlos o no y aún oponerse a ellos.

Pero también es verdad que el hombre no es pura elección desde la nada absoluta, sino desde la nada de una determinada perfección de que su ser carece —realiza un acto de justicia que antes no tenía—, que supone siempre este ser, al que precisamente aquella elección confiere tal acto o perfección. Y por eso es verdad además que la libertad o hacerse no tiene sentido en sí ni por sí, sino como hacerse desde y para un ser permanente o sustancial.

7. — Y es así cómo por el ser sustancial —y también por el ser del bien o valor trascendente— cobra pleno sentido el hacerse o perfeccionarse libremente del hombre. Por esta actividad libre, el hombre acrecienta su ser, acumula acto o perfección para remediar su finitud en búsqueda del Ser infinito, al que se abre y tiende por las dos potencias de su espíritu: la inteligencia y la voluntad libre, como a Verdad y Bien, en cuya posesión plena logre su perfección o total actuación de su ser.

En Dios el Ser o el Obrar o Hacerse son idénticos: en el Acto puro e infinito la Sustancia está identificada con la Actividad, con la Inteligencia y el Amor, el Ser se identifica con el Hacer o el Obrar.

En el acto finito del espíritu humano, la sustancia y la actividad son distintas. Y la actividad espiritual: la de la inteligencia y de la voluntad libre, aparecen como el medio dado por Dios al hombre para acrecentar su ser sustancial finito hasta lograr su plena actuación o perfección por la posesión espiritual —por vía intelectual y volitiva— del Ser —Verdad y Bien— infinito.

Pero el hacer o actividad libre del hombre como tal es absurda si no es integrada en el ser sustancial, como en su causa eficiente o terminus a quo de que procede, y como en su causa final o terminus ad quem que perfecciona con su ser —verdad y bien o valor— trascendente, que, en última instancia, es el Ser —Verdad y Bien— de Dios.

8. — *En última instancia, la concepción contemporánea del hombre, como puro hacerse sin ser immanente y trascendente, reduce al hombre a pura temporalidad e historicidad sin sentido, y conduce inexorablemente a una ontología, si así puede llamarse, que confiere la supremacía a la nada sobre el ser y lleva al nihilismo, amoralismo y negación de todo sentido del perfeccionamiento humano —Heidegger y Sartre—. Gnoseológicamente se funda en un antiintelectualismo irracionalista, y en algunos casos, como en el de Sartre, materialista.*

Frente a él, una concepción gnoseológica intelectualista, coherente y bien fundada, conduce a una integración del hacer —incluso del obrar libre del hombre— en el ser o sustancia, como en su sujeto primero y en su término; y conduce a una concepción ontológica, que confiere la supremacía del espíritu sobre la materia, del acto sobre la potencia, de la existencia sobre la esencia y, en definitiva, del Ser sobre la nada. Desde este Ser primero, desde el cual el hombre sale como de su Causa eficiente primera, y al cual torna como a su Bien o Fin Supremo, el hombre y su perfeccionamiento logran todo su cabal sentido, y el ser finito y temporal e histórico del hombre es sustentado en su principio e integrado en su término en el Ser infinito y eterno de Dios.

El hacerse temporal y finito cobra todo su sentido por y para el ser sustancial finito del hombre, y ambos, hacerse y ser sustancial finitos, logran su supremo sentido y fundamentación por y para el Ser identificado con el Hacer inmutable y eterno de Dios.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

CARIDAD SOCIAL, ALMA Y COMPLEMENTO DEL ORDEN SOCIAL

Desarrollo y actualización del principio de caridad social

No cabe soslayar en todo el estudio de Moral social, de sus principios y nociones básicas, el tema de la caridad social. Su posición es clave entre las normas que han de regir la convivencia social y la organización de todas las sociedades. Su valor de virtud suprema, que contiene el primero y más alto principio, tanto de moral individual como social, no puede atenuarse hoy día con la implantación de formas sociales más organizadas jurídicamente; antes al contrario el mundo sufre más que nunca de falta de amor y el encuentro de la humanidad, la mutua comprensión y pacificación de los pueblos sólo puede hacerse mediante el amor, con un amor tan grande como la misma humanidad, tan intenso y firme como la caridad de Cristo de la que deriva.

Pero no siempre se concibe rectamente esta dialéctica de la caridad, su función de principio universal aun dentro del orden social constituido por el derecho, así como sus relaciones con la justicia. Queremos pues *actualizar* este concepto de la caridad social, perfilar sus contornos teóricos y darle todo su alcance y virtualidad para constituir un orden social recto.

En lo siguiente se va a tomar el término y concepto de caridad social en toda su análoga amplitud, como comprendiendo los dos planos, natural y sobrenatural, del amor noble y desinteresado a los hombres: ante todo y por excelencia nuestro análisis se refiere a la caridad divina, al nuevo modo de amor que Cristo trajo al mundo y se extiende a todos los hombres. Pero también con ese término designamos el amor natural, honesto y de benevolencia, que del corazón humano brota para con los demás hombres y debe dirigirse asimismo a toda la humanidad.

La denominación no es arbitraria, pues al término caridad sólo el uso le ha hecho privativo del amor cristiano. Es cierto que la originalidad de la caridad divina, en el Evangelio revelada, influyó de manera decisiva en la formación de un nuevo vocabulario para designarlo en las lenguas clásicas, transmitido en parte a las modernas lenguas románicas. Esto es ya sabido respecto del término principal griego *agapé*, inexistente en el helenismo clásico y tomado por los

autores sagrados, los 70 intérpretes y todo el lenguaje neotestamentario, de su reciente formación en el griego vulgar para significar con carácter exclusivo la nueva realidad trascendente del amor cristiano ¹.

En cambio, la mayoría de las expresiones latinas del nuevo vocabulario cristiano, como dilección, caridad, fraternidad, amor fraterno o del prójimo, obras de misericordia, etc., son voces ya conocidas y clásicas, a las que la literatura cristiana ha dado un *sentido* nuevo y uso privativo de la revelación. La principal de todas, *caridad*, es justamente la de más sello y raigambre pagana. Los clásicos latinos y de una manera prevalente Cicerón han hecho un uso amplio del vocablo *caritas* para expresar las formas todas elevadas del amor racional, desinteresado, entre los hombres. La *caritas parentum, fratrum, familiarum*, y sobre todo la *caritas patriae, caritas deorum* o *caritas generis humani* ciceronianas se asemejan extraordinariamente, por su elevación, nobleza y universalidad, al *agapé* evangélico. ²

El lenguaje de la revelación y toda la literatura cristiana, al asumir este término para significar con exclusividad la caridad divina, no innovó su sentido, sino sólo le confirió un valor sobrenatural.

Sobre este fundamento de su acepción primera y clásica —si bien extraña al uso moderno que reserva el término para significar exclusivamente la caridad cristiana— podemos hablar de la caridad social refiriéndola también al amor humanitario natural entre los hombres. Un preclaro ejemplo de esta comunidad de lenguaje y expresión nos lo da el otro término de *amor*, el más general en todos los tiempos para significar cualquier especie y modalidad del amor. Sin embargo, San Agustín y en pos de él los autores místicos manifestaron siempre preferencias por él; lo tuvieron como el más propio para significar todo el ímpetu y vehemencia efectiva del *agapé* divino y lo adaptaron como nombre propio del mismo amor increado y personal, que es el Espíritu Santo. ³

¹ Para la historia del vocabulario sobre la caridad en la literatura clásica y cristiana, véase principalmente H. PÉTRÉ, *Caritas. Etude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne* (Louvain, 1958); C. SPICQ, O. P., *Agapé. Prolégomènes à une étude de théologie neotestamentaire* (Louvain, 1955).

² T. CÍCERO, *De finibus* V, 23, 65: "In omni autem honesto, de quo loquimur, nihil est tam illustre nec quod latius pateat quam coniunctio inter homines hominum et quasi quaedam societas et communicatio utilitatis et ipsa *caritas generis humanis*". *Part. orat.* 16,56: "Nam aut caritate moventur omnes, ut deorum, ut patriae, ut parentum; aut amore ut fratrum, ut coniugum, ut liberorum, ut familiarium". *De offic.* I, 17, 57: "Omnium societatum nulla est gravior, nulla carior, quam ea quae cum republica est unicuique nostrum. Cari sunt parentes, cari liberi, propinqui, familiares, *sed omnes omnium caritates patria una complexa est*". Et alibi passim et SÉNECA, VALERIUS MAXIMUS, TIT. LIVIUS, ULPIANUS. Cf. H. PÉTRÉ, op. cit., p. 33 ss.

³ La información sobre el empleo de los nombres de *caridad* y *amor* en S. Agustín y los místicos, también se encuentra en H. PÉTRÉ, *Caritas. Etude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, pp. 74-98.

EXIGENCIAS Y DIMENSION SOCIAL DE LA CARIDAD.

A) *En la revelación.*

La caridad divina, es bien cierta verdad, se presenta como esencialmente social y la primera de las virtudes sociales. Si, en efecto, lo social se define por el orden a los demás, o la *alteridad*, y califica todos aquellos principios, virtudes y normas que llevan a asociarse y unirse a los otros, a formar con ellos los varios grupos de convivencia ordenada que llamamos sociedades, he aquí que la caridad divina es propuesta en la revelación como la norma fundamental para la unión social y convivencia de los hombres, ya que constituye el amor sincero, eficaz y universal del prójimo que debe unir en lazos de efectiva fraternidad a la humanidad entera.

Cristo promulgó esta caridad fraterna como “un mandato” y exigencia básica de la economía cristiana, como el precepto “magno” y “máximo” al lado del primero del amor de Dios y en paridad con él, puesto que contiene “la plenitud” y “el fin” mismo de toda la ley (Rom. 13, 8-10; Gal. 5, 14; Col. 3, 14; I Tim. 1, 5), formando en rigor un sólo mandato del amor de Dios, y de sí mismo y de todos los demás hombres por Dios (Mat. 22, 39; Marc. 12, 31; Luc. 10, 27-8).

Tal mandato y vínculo de la caridad fraterna pertenece a la *esencia* del mensaje evangélico, constituyendo el punto central de la predicación moral de Jesucristo. No sólo el Señor lo esclareció e inculcó de mil modos, haciéndolo de verdad su mandato (Mat. 5, 43-48; 25, 33-46; Luc. 10, 27-8), sino que lo enseñó como el *precepto nuevo* (Ioan. 13, 34-7; 17, 23-26). No se refiere sin duda a una innovación absoluta, en cuanto a la sustancia material y preceptiva del mismo, puesto que la obligación de amor a los hombres forma parte de la ley natural; pero sí es totalmente nuevo en cuanto a la *forma* y el *modo sobrenatural*, es decir, en cuanto a la realidad transcendente de la caridad. Porque una es la virtud del amor infundida en los corazones, por la cual amamos a Dios, y al prójimo y a nosotros mismos por Dios, como expresaba San Juan (I Ioan. 4, 20): “El que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve”.

La nueva forma y motivo de dilección a los hombres se refleja en la *regla y medida* nuevas de este amor, que también expresó el mismo Cristo: “Este es mi precepto, que os améis los unos a los otros como yo os he amado” (Ioan, 15, 12). “Sed misericordiosos, como nuestro Padre es misericordioso” (Luc. 5, 36).

Por eso, si el amor por su esencia es no sólo unión interior de afectos, sino que mueve a la comunicación de los bienes, ese motivo divino de la caridad establece una primera y espiritual sociedad entre todos los redimidos, unidos íntimamente en la *participación* de la vida divina y bienaventuranza eterna, sea esta participación actual, sea en potencia y vocación a ella. Por la caridad, decía

Santo Tomás, amamos a todos los hombres *como asociados* en la participación de esa beatitud, puesto que dicha caridad fraterna funda una amistad entre los hombres y Dios basada en la comunicación del bien divino. Una misma e indivisible caridad es pues por la que aman los hombres a Dios y se deben amar en espiritual y estrecha fraternidad entre sí, ya que ella, con la gracia, nos hace a todos hijos de Dios y miembros de Cristo. La caridad es el vínculo de unión y alma del Cuerpo místico de Cristo, por la que abrazamos a todos los hombres en la unidad del amor de Dios y de Cristo.

Por ello, la reciente interpretación del obispo luterano Anders Nygren, que tanto conmovió a los medios protestantes y aún católicos acusando a toda la tradición católica, desde San Juan y los Padres hasta Santo Tomás y toda la teología, de haber tergiversado y deformado la doctrina revelada de la caridad, *atenta a la esencia* misma de la justificación y de la vida cristiana volviendo al puro luteranismo. A. Nygren sostiene que el *agapé* de la revelación sólo consiste en el amor increado de Dios a los hombres, y que no es posible un *agapé* ascendente, un amor puro y sobrenatural del hombre a Dios. La respuesta del hombre a ese amor de Dios sólo puede ser de pasiva receptividad, la fe luterana. Entonces la caridad fraterna sería ese amor mismo increado hacia los hombres que se comunica a través de cada cristiano, como órgano e instrumento de Dios. La caridad con el prójimo es Dios mismo amando en mí a los hombres con puro desinterés y don de sí.⁴ Además de que esta teoría herética, derivada de la especulación de Max Scheler sobre el *éros* y el amor puro, ha sido juzgada como una inmensa y subjetiva deformación de los textos revelados y de la tradición, destruye la base de la verdadera caridad cristiana hacia el prójimo. Esta recibe toda su consistencia y elevación, su desinterés, gratuidad y alcance universal del motivo divino; es decir, de que el cristiano puede amar a los hombres no por sus cualidades o valores humanos, sino en Dios y por Dios. Y en el nuevo luteranismo del *agapé*, el hombre, que ya no ama a Dios, tampoco encuentra fundamento firme para la práctica activa del amor fraterno.

Pero esa regla suprema de la cristiana caridad, que es amar a los hombres en Dios y por Dios, según el ideal divino del amor, no anula la norma y *medida* próxima, tan inculcada por Cristo en el Evangelio y proveniente tanto de la ley natural como del A. Testamento: amar al prójimo *como a tí mismo*. De igual modo que la gracia no destruye la naturaleza, así el deseo primordial de la salvación y de los bienes sobrenaturales no impide ni atenúa el valor de la caridad como una benevolencia eficaz de todos los bienes naturales para sí y para los demás. El mismo Cristo confirmó la "regla de oro" que es un axioma de la razón natural conocido también por los filósofos: "Todo cuanto quisiéreis que os hagan a vosotros los hombres hacédselo vosotros a ellos" (Mat. 7, 12; cf. Luc. 6, 31; Tob. 4, 16). Tal principio que los juristas enunciaban en forma

⁴ ANDERS NYGREN, *Erôs et Agapé. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, versión francesa del original suco por P. JUNDT, t. 1 (Paris, 1944), t. 2-3 (Paris, 1950-2).

negativa: "No hagas a otros lo que no quieras para tí", es equivalente al módulo bíblico: "Ama al prójimo como a ti mismo" y contiene toda la universalidad del principio de la caridad fraterna.

En efecto, ya Jesucristo deshizo todas las barreras y fronteras de grupos, naciones y razas impuestos por los errores antiguos a la solidaridad humana, y declaró "próximos" a todos los hombres, aún los más extraños, necesitados de la ayuda, cuidados e intimidad de mi amor (Luc. 10, 33-7). Y promulgó sobre bases nuevas *la fraternidad universal*: porque todos somos hermanos, hijos de un mismo Padre celestial (Mat. 23, 8-9); y porque todos formamos un sólo redil bajo un sólo pastor (Jn. 10, 14-15) y somos miembros de su Cuerpo místico y comunidad de los redimidos.

A estos hermanos todos, el Señor mandó socorrer en todas sus necesidades y miserias como si fueran sus hermanos pequeños, o mejor como Cristo mismo, so pena de la condenación del juicio final: "Porque tuve hambre y no me disteis de comer..." (Mat. 25, 33-46). Tan fuertes son estas exigencias de amor efectivo, de hacer el bien a los necesitados que, expresaba el apóstol San Juan: "El que tuviera bienes de este mundo y viendo a su hermano padecer necesidad cerrara sus entrañas a él" ya no permanece en la caridad (Jn. 3, 17).

La práctica de esta caridad fraterna tiene todas las excelsas cualidades y delicadezas de benignidad, mansedumbre, tolerancia, paciencia, humilde desinterés, etc., que le atribuye San Pablo (I ad Cor. 13, 4-7) y muy especialmente "las entrañas de misericordia" de que hemos de revestirnos (Col. 3, 12-14) para seguir el mandato y consignas últimas del Señor: "Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso" (Luc. 6, 36); o en su sermón de la montaña: "Bienaventurados los mansos... bienaventurados los misericordiosos... bienaventurados los pacíficos" (Mat. 5, 3-10). Por ello en toda la tradición patristica y literatura cristianas se han llamado en general obras de misericordia a todas las obras de caridad.

No es extraño que esta caridad divina sea *eminentemente social*, tenga todas las virtualidades para fundar, como supremo principio impulsor, una sociedad renovada, idealmente ordenada y pacífica, si fuera debidamente practicada. Los primeros cristianos, que así la vivieron, fueron llevados por ella a fundar una comunidad en toda perfección. "Ved cómo se aman", decían los paganos, porque el amor fraterno era el distintivo de aquella comunidad ideal.

B) *En la doctrina social de los Pontífices.*

Tampoco es de admirar, ante una revelación tan clara, que los Papas hayan reconocido bien pronto esta función *eminentemente social* de la caridad y, desde los primeros documentos dedicados a desarrollar la doctrina social cristiana, hayan hecho apelación a la misma como *principio ético fundamental y fuerza espiritual máxima* para resolver los problemas sociales. Vamos a aludir a algunos de estos documentos.

Ya León XIII en la *Rerum Novarum*, al recapitular los deberes y normas éticas que han de llevar a los hombres a resolver la cuestión social, se lamenta de la falta de "caridad y amor" imperante en las relaciones del mundo económico y exhorta a que "muy especialmente todos... se afanen por conservar en sí mismos e inculcar en los demás la caridad, señora y reina de todas las virtudes, ya que *la ansiada solución se ha de esperar principalmente de una gran efusión de la caridad*; de la caridad cristiana entendemos, que compendia en sí toda la ley del Evangelio".⁵ Sin duda en la misma encíclica y en la otra posterior, *Graves de communi*, señala el Pontífice la acción más patente de esta caridad en la actual organización económica y en el remedio de sus males, cual es su *función complementaria* de la justicia, mediante la institución de obras de beneficencia y distribución de toda clase de socorros y limosnas a los pobres que supla la insuficiencia de los salarios.⁶ Pero de nuevo en otro discurso del gran Pontífice se alude al concurso general de la *caridad cristiana* que, junto con el de la justicia, es necesario para resolver los problemas de la cuestión obrera y social.⁷

Abundando en el mismo sentido, el Papa Pío X expresó una vez esta influencia universal en la caridad, la sola "que puede inspirar y robustecer *el sentido social* en las mentes triunfando de los egoísmos y hacer así eficaz el influjo de la justicia social".⁸

Pero fue sobre todo Pío XI quien, en su desarrollo de la doctrina de León XIII, dio amplio margen a la consideración de la caridad entre los principios supremos directivos del orden social. Ya en su primera encíclica *Ubi arcano*, sobre la paz del mundo después de la primera guerra, atribuye a la caridad un papel decisivo de principio rector en la solución del problema social supremo, que es el del orden social internacional por la pacificación de los pueblos; porque "la genuina paz de Cristo, dice, si bien no puede apartarse de la norma de la justicia... y es obra de la justicia (Is. 32, 17); pero esa paz no puede constar solamente de una dura e inflexible justicia, sino que debe quedar suavizada por una no menor caridad, virtud esencialmente idónea para establecer la paz...". Al fin, añade siguiendo al Doctor Angélico, "la auténtica paz pertenece más bien a la virtud de la caridad que a la justicia, la cual

⁵ Enc. *Rerum Novarum*: ASS 23 (1890-91), p. 670; edic. bilingüe con vers. esp. por F. RODRÍGUEZ, *Doctrina Pontificia*: III. *Documentos sociales* (Madrid BAC, 1959), p. 359.

⁶ Enc. *Rerum Novarum*, n. 33: BAC, *Documentos sociales*, p. 333; Enc. *Graves de communi*: Acta Leonis XIII, t. 21, p. 11. BAC, *Documentos sociales*, n. 11, p. 429: "Actuosa caritatis certavit industria, accomodate ad tempora. Cuius quidem mutuae caritatis lege, legem iustitiae quasi perficiente, non sua solum iubemur cuique tribuere... verum etiam gratificari ad invicem".

⁷ LEÓN XIII, *Grande est notre joie*, 19-IX-1891: Acta Leonis XIII, t. 11, p. 406. BAC, *Documentos sociales*, n. 4, p. 363: "De plus, cette question réclame le concours de la charité, qui va au de la justice et rappelle la commune dignité de la nature humaine, relève encontre par la Rédemption du Fils de Dieu".

⁸ Discurso citado por el Cardenal Gasparri en carta al presidente de la Semana Soc. de Francia: *Semaines Sociales de France*, XX, *La Charité* (1928), p. 11.

tiene por misión remover los obstáculos de la paz, como son las injusticias y daños; pero la paz, por su propia esencia y carácter, es un acto de caridad".⁹

Pero es sobre todo en la *Quadragesimo anno* donde Pío XI dio carta de naturaleza a la "caridad social", introduciéndola el primero con ese apelativo y enriqueciendo así con ella el vocabulario ético, afirman Messner y otros sociólogos. En el lugar central, en que por dos veces la designa como "caridad social" enseña que el orden económico de producción y distribución de las riquezas no puede ir gobernado por las meras leyes de la libre concurrencia, del puro individualismo y la fuerza de los más poderosos, sino que debe ir sometido a principios directivos superiores de orden moral: "*estos son los principios de la justicia social y la caridad social*". Son necesarias en la vida de los pueblos "las instituciones de esta justicia que hagan eficiente el orden jurídico y social, por el cual vaya como informada toda la economía. *Mas la caridad social debe ser como el alma de este orden*, a cuya eficaz tutela deberá atender solícita la autoridad pública".¹⁰

En el concurso e intervención que el Papa asigna a esta "ley de la caridad" en la ordenación de la vida económica y justa distribución de las riquezas es del mismo orden general que la justicia, pero primordial y anterior incluso a la acción de ésta. Desde luego, no para suplantar las normas y prescripciones de la justicia. En esto, la posición de aquellos malos católicos que reclaman omnímoda libertad en los negocios y sostienen ser cuestión de pura caridad el socorrer las miserias de los necesitados es totalmente equivocada. No sería auténtica, sino falsa caridad la que no moviera ante todo a cumplir toda obligación de justicia; pero aún suponiendo "que se diera a los hombres todo aquello a que tienen derecho, *quedará siempre un campo amplísimo a la caridad*". Ella será siempre la única que pueda unir los ánimos, asentar las condiciones y vínculos de paz, hacer a todos los hombres solidarios en la mutua conspiración del bien común y de todas las instituciones que para su prosecución son necesarias.¹¹ De esa manera, "la plena restauración de la sociedad humana en Cristo se debe esperar de la difusión del espíritu evangélico, que es espíritu de moderación y *universal caridad*".

Por fin, en la Enc. *Divini Redemptoris* Pío XI confirmaba estas mismas directivas. Los principios de caridad y justicia son a la par proclamados como

⁹ Enc. *Ubi arcano*: AAS 14 (1922), p. 685: BAC, *Documentos sociales*; n. 27-28, p. 566-7.

¹⁰ Enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931), p. 206. BAC, *Documentos sociales*, n. 88, p. 737.

¹¹ Enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931), p. 223. BAC, *Documentos sociales*, n. 137, p. 763: "Verum, in his omnibus praestandis... Potiores partes semper lex caritatis teneat oportet, quod est vinculum perfectionis... Profecto iustitiae ex officio debitae et inique denegatae caritas vicaria succedere nequit. At, etsi omnia sibi debita quisque hominum supponatur tandem adepturus, amplissimus caritati semper patebit campus: sola enim iustitia, vel fidelissime exhibita, socialium certaminum causas quidem removere, nunquam tamen corda animosque copulare poterit". Cf. p. 778: "Ideoque totam de miseris sublevandis curam uni caritati demandatam volebant, perinde quasi caritatis iustitiae violationem... tegere debuisset".

igualmente necesarios y universales en la ordenación debida de la vida económica. Pero aún es declarado primordial y "más importante" el precepto de la caridad y su cumplimiento, para remediar los males e injusticias sociales. Estos terribles desórdenes en la vida social aún subsisten porque "no sólo no se respeta como es debido la justicia, sino que, además, no se ha profundizado suficientemente en las exigencias que el precepto de la caridad cristiana impone". Por lo cual se declara que "este precepto nuevo de la caridad cristiana posee una virtud divina para renovar a los hombres y su fiel observancia infundirá la paz... y remediará eficazmente los males que afligen hoy a la humanidad". Se trata de una caridad que ante todo imponga el cumplimiento estricto de todos los deberes de justicia; porque si con pretexto de ella se quisiera defraudar algunos de los derechos debidos al obrero, ya "sólo sería nombre vano y ficción de caridad".¹³

De nuevo el Papa Pío XII, que tanto se ocupó en desarrollar, en innumerables documentos, los principios y normas de justicia que deben regir el orden interno y el orden internacional de los pueblos en sus varios aspectos, económico, político y social, no dejó de insistir con frecuencia en ellos sobre la misma doctrina del principio de la caridad, y su concurso también universal y paralelo al de la justicia.

Ya en la primera y densa Encíclica *Summi Pontificatus*, es notable su apelación a "la ley de mutua solidaridad y caridad humana, impuesta por el origen común, por la igualdad de la naturaleza humana" y por la redención de Jesucristo, como base fundamental de la convivencia pacífica de los pueblos; se repite de nuevo dicha apelación "al precepto cristiano de la caridad universal" que no debe ser impedido por el amor a la patria, y se proclama que toda nueva reforma e institución social debe estar "anclada en la justicia y perfeccionada en la caridad".¹⁴ El mismo doble criterio aplica a la vida económica en el *Radiomensaje de Pentecostés de 1941*, que conmemora el cincuenta aniversario de la *Rerum Novarum*, donde enseña que "es inderogable exigencia de que los bienes, creados por Dios para todos los hombres, equitativamente afluían a todos, según los principios de la justicia y de la caridad".¹⁵

El mismo Pío XII, en varias alocuciones a organizaciones de caridad, exaltó en cálidos tonos de entusiasmo la fecundidad inexhausta de la caridad cristiana efectiva y su influencia profunda en la vida social de los pueblos a través de su

¹² *Ibid.*, p. 224. *Documentos sociales*, n. 138, p. 764.

¹³ Enc. *Divini Redemptoris*: AAS 29 (1937), p. 89-91. BAC, *Documentos sociales*, n. 46-51, pp. 867-72. Copiamos tan sólo la primera y últimas frases del texto: "Maioris etiam momenti est, malis, de quibus agimus, medendis; praeceptum caritatis... Caritas quae operarium debita mercede privat, non caritas est, sed vanum nomen et ficta species caritatis. Neque sane aequum est ut artifex veluti eleemosynam id accipiat, quod sibi iustitiae titulo debetur".

¹⁴ Pío XII, Enc. *Summi Pontificatus*: AAS 31 (1939), pp. 426-429. Cf. p. 441. *Documentos sociales*, n. 28-37, pp. 920-24.

¹⁵ *Radiomensaje de Pentecostés de 1941*: AAS 33 (1941), p. 199.

multiforme campo de actividades.¹⁶ Pero también, en subsiguientes documentos, insiste, por una parte, en el pensamiento de Pío XI de que la caridad efectiva y eficaz “debe inscribirse en el orden económico y social del mundo contemporáneo en términos de justicia, pues para ser auténtica y verdadera debe tener siempre en cuenta la justicia a instaurar y no contentarse con paliar los desórdenes de una condición injusta”.¹⁷ En otro documento, en cambio, al reconocer que “los seguros sociales ensanchan la zona de los derechos de los pobres” y entran en los campos de la justicia, pero a la vez recuerda que “sin el soplo de la caridad con el prójimo... todos esos organismos del seguro languidecerán privados de su savia vital y tal vez morirían como un cuerpo al que se le ha arrancado el alma”.¹⁸

Con la actual Encíclica *Mater et Magistra* de Juan XXIII cerramos este breve recorrido de la doctrina de la Iglesia sobre caridad social. El Pontífice reafirma, en su preámbulo recapitulador, el pensamiento de León XIII, Pío XI y Pío XII sobre esa proyección eminentemente social de la caridad fraterna y su función primordial fundamentante de la vida social. Es notable cómo toda la Encíclica *Quadragesimo anno* reduce a dos grandes principios o motivos de fondo, el primero de los cuales es: Que las actividades e instituciones del mundo económico deben regirse “por las normas supremas de la justicia y la caridad social” y no por simples móviles de interés individual, la libre concurrencia, predominio económico y otros similares.¹⁹

De nuevo apela el Papa a las obligaciones de “*humanidad y caridad cristiana*” de los particulares para cumplir plenamente las exigencias de la función social de la propiedad, que siguen en vigor aún después de satisfechos los deberes de justicia social impuestos por el Estado.²⁰ Y, de una manera general, exhorta en la parte última a reconstruir las relaciones todas de convivencia humana en la verdad, en la justicia y en el amor, y a dar mayor eficiencia práctica a las normas de justicia dadas mediante “la caridad de Cristo”, que eleva todas las actividades e instituciones del orden temporal a los fines sobrenaturales, reforzando y dando mayor vigor al obrar de cada persona.²¹

Pero, aunque parece bien exiguo el margen de consideración que la presente Encíclica dedica al principio de la caridad social, sin embargo no es así, porque de una manera implícita y bajo otro punto de vista, es aún mayor el valor e importancia que le atribuye, como en seguida notamos.

¹⁶ *Le Parole*. Alocución al representante de la Orden de Malta: AAS 33 (1941), pp. 117-120; *Grande conforto*, Alocución al Congreso Italiano de Sociedades de Caridad: AAS 54 (1952), pp. 468-473. *Documentos sociales*, pp. 944-46 y 1107-1111.

¹⁷ *Dans la tradition*, Carta al presidente de la 39 Semana Social francesa: AAS 44 (1952), P. I., p. 621.

¹⁸ Alocución a la peregrinación del Instituto Nacional de Previsión de España, 11 de setiembre de 1958: *Documentos sociales*, p. 945.

¹⁹ Enc. *Mater et Magistra*: AAS 53 (1961), p. 410.

²⁰ *Ibid.* P. II, p. 430.

²¹ *Ibid.* P. IV, pp. 452, 461-3.

CARIDAD CRISTIANA Y AMOR HUMANO UNIVERSAL.

Sobre esta enseñanza básica podemos ahora exponer en sus líneas directrices la naturaleza y alcance de esta caridad social.

Algunos sociólogos y juristas cristianos se han ocupado de ella, si bien muy secundariamente y como de prestado, desde que Pío XI en la *Quadragesimo anno* le confirió estatuto y vigencia propia entre los principios del orden social. Pero al darle cabida en sus tratados filosóficos de *Ética Social* o *Derecho natural*, ya no la consideran como la caridad sobrenatural y cristiana de que hablan los Pontífices, sino en el plano meramente natural y válido para todas las gentes, llamándole *amor social*. ¿Tienen éstos razón? ¿Existe un amor universal a la humanidad al que deban atribuirse similares funciones de principio del orden social, puramente humano?

Esta consideración es justa y verdadera. *Existe, en efecto, ante todo una dilección y benevolencia natural respecto de todos los hombres, o amistad humana universal y obligatoria por ley natural.*

La existencia de este amor social o filantropía universal, al menos en el plano abstracto y de vigencia moral, es verdad cierta. Entre otros León XIII lo ha reconocido en un texto explícito de la Encíclica *Sapientiae christianae*, donde dice que el precepto de la caridad no es nuevo como si no existiera una ley natural que mandara amar a todos los hombres, sino porque el del cristiano es “un género de amor nuevo e inaudito”.²²

La teología también enseña esto, y aparece como doctrina clara de Santo Tomás. Ante todo, enseña el Angélico que existe una obligación de ley natural de amor a todos los hombres; esta ley moral sigue a una de las inclinaciones más naturales del hombre, cual es la de amar a sus semejantes como a sí mismo, porque “omne animal diligit sibi simile” (Eccli. 13, 19); se funda, por lo tanto, en la unidad específica y común participación de la naturaleza humana y del último fin. Tan natural es esta inclinación al amor de los semejantes, que Santo Tomás repetidas veces recalca que los mandatos del amor de Dios y del prójimo “pertenecen a los primeros y comunes preceptos de la ley natural, los cuales son evidentes a la razón humana por la naturaleza o por la fe”, por lo que no se contienen en el Decálogo, sino “van presupuestos a los preceptos del mismo como los primeros y evidentes principios de la ley natural que no requieren promulgación”.²³ De lo cual se desprende que la naturaleza, al menos teóricamente, puede cumplir este precepto y que el sentido de amor humanitario es innato en nuestra naturaleza.

²² Enc. *Sapientia christianae*: Acta Leonis XIII, t. 10, p. 38: “Hoc de caritate mandatum divinus eius lator “novum” nominavit, non quod diligere homines inter se non aliqua iam lex, aut ipsa natura iussisset, sed quia christianum hoc diligendi plane novum erat aut inauditum genus”.

²³ *Summa theol.* 1-2 q. 100 a. 3 ad 1, a. 4 ad 1. Id. q. 100 a 11; q. 108, a. 2 ad 1; 2-2 q. 34 a. 5.

Pero Santo Tomás ha expresado esto mismo con frecuencia con su hermosa y aristotélica doctrina de la *amistad natural y universal* que debe unir a los hombres. Es, en efecto, natural al hombre la dilección natural que inclina a amar a los demás. Pero esta dilección natural es un amor y sentimiento de *benevolencia*, fundado en la comunicación de la naturaleza y consiguiente a la dignidad de la persona humana. A dicho sentido interno de benevolencia sigue la tendencia o sentido también connatural de *beneficencia*, que mueve a la comunicación de bienes, o hacer el bien a los demás. Las condiciones pues de la amistad concurren en esta amistad natural de los hombres: mutua benevolencia, fundada en la comunidad de naturaleza, y comunicación actual de bienes o inclinación a ayudarse y favorecerse, con todos los demás signos de amistad que siguen a la convivencia deleitable de la vida social.²⁴ No hace falta, decía el Angélico, que nuestra ayuda benéfica llegue de hecho a todos. Basta estar dispuesto a socorrer a cualquiera y no excluir a nadie de nuestro socorro en caso de necesidad.²⁵

El Aquinate llamó a esta amistad general, “imperfecta y común”, no porque no fuera verdadera, sino porque, en pos de Aristóteles, repite que la amistad especial *perfecta o estricta* se satura en el círculo de unos pocos, pues requiere *superabundancia* en el amor y una *familiaridad* o sociedad íntima, en que los amigos convivan en mutuo agrado. De este modo uno no puede tener muchos amigos a quienes atender y comunicar sus bienes.²⁶ Pero estas amistades sobreañadidas, que se dan entre pocos, no destruyen esa amistad general, por la cual el hombre es amigo y benévolo para con todos.

La *función* que compete a este amor en el orden natural es tan primaria y universal como en el orden cristiano a la caridad. Tal inclinación innata de benevolencia humanitaria se identifica con la inclinación de *natural sociabilidad* que mueve a los hombres a unirse mutuamente y formar toda clase de sociedades, familiar, política y universal. Porque sin una mutua dilección benévola la convivencia social no es posible. Es incluso ese mismo amor natural el que

²⁴ In VIII Ethic., lect. 1 n. 1541: “Maxime est naturalis amicitia illa, quae est omnium ad invicem propter similitudinem speciei”. Summa, 2-2 q. 114 a. 1 ad 2: “Omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore: sicut etiam dicitur Eccli. 13, 19 quod omne animal diligit sibi simile. Et hunc amorem repraesentant signa amicitiae... ad extraneos sicut ad eos qui sunt sibi speciali amicitia iuncti”. De verit. q. 2 a. 7 ad 8: “Et dico dilectionem naturalem non solum illam quae est naturaliter indita et est omnibus communis... sed illam quam aliquis per principia naturalia pervenire potest, quae invenitur in bonis et virtutibus politicis”. De regim. princ. 1. 1 c. 10; In III Sent. dist. 27 q. 2 a. 1; De caritat. a. 2 ad 8; 2-2 q. 23 a. 3 ad 1.

²⁵ Summa theol. 2-2 q. 31 a. 2 ad 1: “Simpliciter loquendo non possumus omnibus benefacere in speciali; nullus tamen este de quo non possit occurrere casus in quo oporteat ei benefacere in speciali. Et ideo caritas requirit ut homo, etsi non actu beneficiat, habeat tamen hoc in sui animi praeparatione, ut beneficiat si tempus adesset”.

²⁶ ARISTÓTELES, VIII Ethic. c. 7 (Bk 1157 b 10-30). S. THOMAS, *ibid.*, lect. 6 n. 1609-1612. Cf. n. 1609: “Primo enim ostendit, quod secundum perfectam amicitiam, quae est bonorum non contingit habere multos amicos”. N° 1512: “Quod in aliis duobus amicitias, quae scilicet sunt propter utile, et delectabile, contingit, quod homo habeat multos amicos, quibus placeat”.

mueve a la sociedad, porque los hombres buscan la vida social para proporcionarse mutua ayuda y auxilios y establecer la convivencia deleitable, que es lo propio de la amistad. Ello es equivalente al espíritu de *solidaridad* universal, fundado en los lazos comunes de la naturaleza y que debe unir a todos los hombres y pueblos, el cual era también evocado en la *Summi Pontificatus* de Pío XII y otros diversos documentos.

Este amor, pues, humanitario, identificado con la misma inclinación de la sociabilidad natural o espíritu de universal solidaridad y que constituye la primera actuación de esta *sociabilidad*, ha de ser tenido, según Santo Tomás,²⁷ como el principio de todo el *orden social*.

Se comprende que los sociólogos y teóricos de Ética social hayan reconocido esta función primordial del amor natural humanitario anterior a la misma justicia social, en la fundamentación del orden social, y la hayan equiparado al *primado universal* de la caridad para el orden cristiano. Ello se entiende, claro está, en un plano ético abstracto o de principios teóricos, no en el de efectividad real.

Creemos que recientes documentos pontificios han confirmado plenamente este punto de vista de toda buena filosofía ética sobre un doble plano del amor humanitario natural y de caridad cristiana. Baste citar dos de los principales. La Encíclica *Summi Pontificatus* de Pío XII hace repetida apelación a “la ley de mutua solidaridad impuesta por la naturaleza a todos los hombres”, a “la conciencia de universal solidaridad fraterna” y a “un amor universal” o “unidad de hecho y de derecho de toda la humanidad” que debe ligar a los ciudadanos de una nación y a todos los pueblos entre sí. Este amor humano general es propuesto como principio superior e instancia suprema para resolver las luchas y antagonismos de los pueblos a que un nacionalismo excesivo conduce; y paralela a ella se menciona a la caridad cristiana, que confirma y eleva esos vínculos naturales de humanidad dándoles mayor vigor y cohesión.²⁸

Pero sobre todo la actual Encíclica *Mater et Magistra* que, ya hemos dicho, contiene escasas, aunque bien explícitas alusiones a la caridad cristiana y su función primordial, es porque deliberadamente, según una declaración final, se mantiene en un plano abstracto de ética social, desarrollando desde una consideración general de la naturaleza humana las normas generales del orden social que todos los pueblos, aún no sometidos a la fe cristiana, deben aceptar.²⁹ Por eso, para los graves problemas de la función social de la propiedad y los actuales de ayuda a los pueblos subdesarrollados y cooperación desintere-

²⁷ Con gran acierto ha sido expuesta esta doctrina de Santo Tomás por E. BEZZINNA, O. P., *De valore sociali caritatis secundum principia E. Thomae* (Neapoli, D'Uria, 1952), pp. 64-74.

²⁸ Enc. *Summi Pontificatus*: AAS 31 (1939), pp. 426, 428-30, *Documentos sociales*, n. 28, 34-38, pp. 920, 924.

²⁹ Enc. *Mater et Magistra*: AAS 53 (1961), p. 453: “Spectatis nimirum generalibus normis, congruentibus sive cum natura rerum et variis convictus humani condicionibus, sive cum praecipua huius temporis indole; quae propterea normae omnibus probari possunt”.

sada a su desenvolvimiento, de colonialismo y descolonización, de incrementos demográficos y necesidad del desarrollo económico hace insistente apelación —no menos de *seis veces*— a las exigencias de humanidad y caridad cristiana, “deberes de justicia y humanidad”, de solidaridad universal, que reclaman la urgente solución de los mismos.³⁰ Esta *humanitas* que en los católicos se dice que es elevada y reafirmada por la caridad divina, y tal vez la *aequitas* nombrada otras veces al lado de la justicia,³¹ son designaciones clásicas de unos mismos deberes de amor humanitario universal, a los cuales el Pontífice apela como exigencias eternas aun frente a los pueblos que no reconocen a Cristo, al Magisterio de su Iglesia o tal vez ni la existencia de Dios.

Otra es en cambio la cuestión, en el orden existencial, de eficiencia y realización práctica de esas normas éticas abstractas. Sabemos que, en ese terreno, el amor universal a la humanidad no puede ser cumplido de manera *perfecta y eficaz* en el estado de naturaleza caída y con las solas fuerzas naturales. La teología de la gracia avala esta doctrina, pues es una verdad cierta en ella que el hombre sin la gracia no puede cumplir toda la ley natural, ni aún los preceptos más graves de ella. Ahora bien, la práctica efectiva y duradera de esta dilección natural requiere el cumplimiento de casi toda la ley natural, la extinción de todas las afecciones y actos a ella opuestos. Pero la naturaleza por el pecado ha quedado inclinada al bien propio, muy debilitada en los sentimientos de un altruismo eficaz, en su virtud de amar el bien de otros. De ahí los innumerables obstáculos por parte del egoísmo humano, los odios, ambiciones, rencores y envidias, o apetencias egoístas de todo género, que *disuelven* y destruyen de continuo la amistad benévola entre los hombres y los pueblos.

Bien patente es el *argumento histórico* que confirma esto. Consta por la historia humana que ni aun teóricamente los filósofos reconocieron la solidaridad de todos los pueblos y que todos los hombres deben vivir como amigos y amarse mutuamente. El odio a los enemigos, la guerra contra ellos y el vengar las injurias fue tenido por todos como algo natural. La conciencia de fraternidad universal no existió hasta que Jesús la proclamó en el mundo. Y si, en parte, estoicos posteriores, como Séneca, Marco Aurelio, Epitecto, enseñaron la idea universalista y comunidad del género humano, o la clemencia con los enemigos, fue ya bajo el influjo del cristianismo. Lo mismo debe decirse de los filósofos que, desde el siglo XVIII, profesan las ideas de la moral de la simpatía, de filantropía o amor humanitario, las cuales han nacido en sociedades cristianizadas y bajo la influencia cristiana. Aún en la actualidad media parte de seres del mundo —los que profesan el socialismo marxista y comunismo— no conceden al principio del amor universal sino un valor muy relativo. El comunismo sólo predica el amor y ayuda benévola respecto de las propias masas, o de las clases trabajadoras en trance de ser ganados como adeptos. Respecto

³⁰ Enc. *Mater et Magistra*, AAS 53 (1961), P. II, p. 430; P. III pp. 440-41; 443; P. IV, p. 453, etc.

³¹ *Ibíd.* P. III, pp. 434, 438, etc.

de los demás llamados países capitalistas proclama la lucha activa, los odios de clase, de la religión y de la Iglesia, fomentando la rebelión constante hasta la final sumisión de todos a la dictadura comunista.

Y todo esto, en el terreno meramente ideológico. En la práctica sabemos aun más que los hombres siempre han vivido a través de la historia en guerras casi continuas, en constantes odios y luchas fratricidas.

De todo ello se desprende la evidente *consecuencia de que el verdadero amor a todos los hombres o fraternidad humana sólo de una manera muy deficiente e imperfecta puede cumplirse en el orden meramente ético*. El precepto del amor eficaz del prójimo únicamente mediante las fuerzas de la gracia y la caridad sobrenatural puede en su integridad llevarse a la práctica. Esta caridad divina eleva y vigoriza las fuerzas del amor natural, dando solidez, constancia y alcance universal a la práctica de una dilección fraterna y solidario altruismo.

Por eso los documentos pontificios atribuyen generalmente sólo a la caridad cristiana y sobrenatural las funciones de una virtud eminentemente social, su influencia universal de fuerza impulsora e instauradora del orden social. Y desde este punto de vista condena la Iglesia y deben condenarse los excesos de los teóricos del humanitarismo, o altruismo filantrópico, máxime de su fundador A. Comté, que pretendió erigir este altruismo en lugar de la caridad cristiana como el único amor verdadero y perfecto de la humanidad.³² Y de cuantos, siguiendo esta misma línea de un falso humanitarismo, caen en los extremos de un indulgente caritanismo, pretendiendo negar, en nombre de vanos sentimentalismos, los derechos de Dios y de la justicia para frenar con rigor y castigar los vicios de los hombres.

NATURALEZA DE LA CARIDAD SOCIAL.

Volvamos ahora a las discusiones que ha suscitado esta caridad social y verdadera interpretación sobre su naturaleza. Ante todo se plantea la cuestión *sobre la inteligencia del carácter social de la misma*, y a cuál de las formas del amor al prójimo corresponde propiamente dicho carácter.

Sobre esto los modernos autores que, después de la Encíclica *Quadragesimo anno*, han introducido el tema en sus tratados de sociología o ética social, dieron una configuración típica y limitada al concepto. Distinguen, según dijimos, el *amor social natural*, en el plano puramente ético, y la caridad o amor sobrenatural, que en el cristiano puede cumplir todos los deberes del amor social natural. Y tanto en uno como en el otro señalan dos formas: el amor individual —o *Nächstenliebe* de los autores germánicos— que se dirige a todos los hom-

³² A. COMTE, *Système de Politique positive* (Paris, 1890), t. 1, p. 356: "La supériorité nécessaire de la morale démontrée sur la morale révélée se resume donc par la substitution finale de l'amour de l'humanité à l'amour de Dieu". Cf. t. 1, pp. 91 ss., t. IV, pp. 31 ss.; *Discours sur l'esprit positif*, concl. gén. par. 169. Esta teoría del amor humanitario de la filosofía moderna la describe y la impugna fuertemente Max Scheler en *Vom Umsturz der Werte*, I p., 4º (Bern 1955), p. 96-114; *Wesen und Formen der Sympathie* (Bonn. 1923), p. 1-305.

bres individualmente, y el amor social —o caridad social— por el que los hombres aman a la sociedad y cumplen sus deberes de amor para con el bien común.

El objeto propio de este amor social serían las sociedades que estamos obligados a amar: la *familia*, la *nación*, o sociedad política con todas las sociedades imperfectas en ella estructuradas, la *Iglesia*. Y en todo tiempo habría sido reconocido este amor social como *distinto*, bajo las formas de patriotismo, fraternidad, sentido social, espíritu social, etc., cuyo cometido serían todos los deberes de amor, cuidado y servicio del bien común, máxime fomentar el sentido y preocupación sociales, el amor y atenciones de los distintos grupos y naciones entre sí, etc.³³

Por su parte, algunos teólogos, como el P. Royo Marín, transcribiendo a Lortal y otros, aplican esto mismo a la caridad divina. Caridad social sería aquella parte de la caridad que inclina a amar la sociedad humana,³⁴ que es la sociedad perfecta o nación, las sociedades inferiores, la Iglesia misma. Los deberes de esta caridad social serían sobre todo los del patriotismo, amor y servicios a la propia nación, hasta el sacrificio a veces de la propia vida.

Mas nos parece que este sentido de caridad o amor social, usado con exclusividad, es demasiado restrictivo y bajo este aspecto infundado.

Ante todo, es infundado *respecto de la caridad sobrenatural*. Porque es cierto que la caridad cristiana en cuanto a todo su objeto secundario pero directo, es decir, como amor a nuestros prójimos, a todas las criaturas racionales capaces de bienaventuranza, es constitutivamente social, porque asocia y une al cristiano con los que ama, ligándole a ellos con lazos de amistad. Y puesto que, como expusimos, el precepto de caridad cristiana es universal, establece con todos los hombres estos vínculos de espiritual fraternidad no sólo afectiva, sino en deberes y prestaciones exteriores, asociándolos así tanto en una comunidad sobrenatural, como miembros del Cuerpo místico de Cristo, cuanto en la universal familia del género humano. Una virtud que es así principio constitutivo de la hermandad y comunidad solidaria de todos los hombres y todos los pueblos, de donde brotan tantos derechos y deberes individuales, sociales e internacionales, no pueden menos de ser *eminentemente social*.

Pero además la caridad divina toda ella, aún en su acto principal de amor de Dios es también comunitaria o social. Santo Tomás emplea la expresión *amor social* sólo una vez y para aplicarla a este acto principal de amar a Dios.³⁵ Y es que la caridad divina implica un lazo entrañablemente unitivo y *social*

³³ Así J. HÖFFNER, *Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe. Versuchung einer Bestimmung ihres Wesens* (Saarbrücken, 1936), p. 93 segs.; F. UTZ *Gesellschaftsethik*, O. P., *Sozialethik*, t. 1 (Heidelberg, 1958), p. 231-33; J. MESSNER, *Das Naturrecht. Handbuch der Staatsethik und Wirtschaftsethik*, 3ª ed. (Tyrolia, Innsbrück-Wien, 1958), p. 396-404, quien con más detalle expone la discusión.

³⁴ R. LORTAL, *Morale sociale générale* (Paris, 1935), n. 68-97, p. 103-130; A. ROYO MARÍN, *Teología de la caridad* (Madrid, BAC, 1960), p. 549 ss. R. Lortal a su vez toma estas doctrinas, que el P. Royo reproduce, de Vermeersch y Gillet.

³⁵ *De veritate*, q. 20, a. 2: "Sicut condicionem naturae humanae excedit ut ad Deum quasi sociali amore afficiatur, quasi hereditatis eius concors".

con Dios y de los hombres todos en Dios y por Dios. La caridad, en efecto, tiene por objeto formal a Dios como bien *común* transcendente. El bien divino es sobrenaturalmente comunicable y participable por gracia y gloria en las criaturas intelectuales. El cristiano asocia pues virtualmente, en su amor a Dios, la comunidad de todos los que van a participar de la beatitud, pues sólo así, como bien común soberanamente *abierto* y deseable para otros, socialmente compartido por los hombres, es Dios alcanzado por el divino *agapé*.³⁶

Se dirá que entonces entendemos lo *social* en una acepción *general* menos propia, y no lo *social político*, que denomina las virtudes ordenadas a cumplir los deberes para con la sociedad civil, sea por parte de los gobernantes o de los súbditos.³⁷ Pero tal concepto de lo ético-social y de la moral social es propia definición de la *justicia social*, la sola virtud encargada de cumplir los deberes para con el bien común de la sociedad política. En cambio la caridad divina no es la virtud propia de la sociedad temporal, y tiene una dimensión social transcendente al dominio de lo político. Ella se refiere inmediatamente al bien común divino, y a la sociedad espiritual de todos los partícipes de la beatitud, al Cuerpo místico de Cristo. En todo caso debería definirse, como virtud social, por orden inmediato esta Sociedad sobrenatural, como la virtud que inclina a amar a la Iglesia, a Cristo como Cabeza del Cuerpo místico y a sus miembros. Pero aunque ello sea verdad como inmediata función de la caridad, especificada siempre por el bien sobrenatural que a Dios, a sí y a los demás quiere, nadie la entiende en sólo esos límites, pues por su misma transcendencia la socialidad de la caridad se extiende a todas las formas de lo social, a querer y procurar toda clase de bienes temporales para los individuos, y para todos los grupos y sociedades. Los mismos partidarios de la teoría que nos ocupa han de ser en esto ilógicos y extender la caridad al amor de todas las sociedades, la familia, la nación, humanidad, Iglesia, así como a todos los grupos humanos o sociedades libres. La caridad, pues, como amor social, no parece que deba definirse por lo político ni por el bien común temporal, sino por la transcendencia del bien divino y el ámbito universal de todos los seres intelectuales.

Podemos también mantener como válida la acepción restrictiva de caridad social "como aquella parte de la caridad que mueve a amar la sociedad y a procurar el bien común cumpliendo todos los deberes respecto de él". Sería entonces una parte exigua del campo inmenso de la caridad, que en sí misma es única e indivisible. "No hay, en efecto —dice Benedicto XV en una encíclica— una ley evangélica de caridad para cada hombre en particular y otra

³⁶ *Summa Theol.*, 2-2, q. 26, a. 3; a. 4, ad. 3.

³⁷ Véase en R. LORTAL, *Morale Sociale générale*, cit. p. 100 ss. el concepto inadecuado que expone de virtudes sociales, confundidas con las virtudes *generales* de la justicia social, la caridad social y religión social. No sería en cambio virtud social la justicia distributiva, ni menos la conmutativa y otras llamadas "virtudes sociales", ajenas a la virtud de la justicia.

para las ciudades y los pueblos, que al cabo se componen de individuos particulares".³⁸

Dicha modalidad de caridad se identifica entonces con *el amor a la patria* o propia nación, uno de los principales deberes del *patriotismo* que la virtud de la piedad también impone. Podemos, sin duda, y debemos amar sobrenaturalmente la patria, como tal sociedad terrena, con una caridad que lleve a prestarle no sólo los servicios obligatorios en justicia social o por las leyes civiles, sino libre sobreabundancia e intensidad de amor y correspondientes servicios. Sin embargo, dicha caridad patriótica no tiene término propio distinto de la caridad común a todos los individuos miembros de esa sociedad, como el texto de Benedicto XV indicara; como amor distinto a la sociedad en cuanto tal, la caridad, que es tendencia *personalista* y ama propiamente a las personas, sólo se dirige a ella indirectamente y en la línea de cosas, como integrando los bienes o medios que las personas tienen para tender a Dios y glorificarle. Y, por otra parte, esa caridad patriótica no agota ni extingue el amor a las sociedades, sino que se halla muy limitada, en razón de los frecuentes excesos del sentimiento natural patriótico y sus degeneraciones en orgullosa exaltación, por las normas superiores de la caridad internacional a las demás naciones o la caridad común de la humanidad.³⁹

La sociedad como tal es, pues, un término bien precario que no puede agotar el objeto de la caridad social cristiana, en la que caben todos los hombres, como propios términos, y todas las agrupaciones o sociedades de los mismos.

Otro tanto debe decirse del *amor social* de orden natural, que los tratadistas mencionados de filosofía social sitúan en el plano puramente ético como paralelo a la caridad cristiana. Su objeto no puede quedar restringido al amor inmediato de la sociedad en sí y al cuidado y preocupación del bien común, en virtud de toda la argumentación anterior. Pues ya hemos visto antes que el amor humanitario o amistad general a los hombres sigue un estrecho paralelismo, en cuanto a su objeto y funciones, con la caridad cristiana; es decir, es *personalista* y se dirige ante todo a las personas, no a los grupos como tales; y es de igual suerte *universalista* dirigiéndose a todos los individuos de la naturaleza humana, actuales o potenciales. No puede por lo tanto este amor social coartarse a las estrechas barreras de amor y servicio a la comunidad estatal en cuanto tal.

Nuestra posición es además confirmada por la doctrina general pontificia. Los autores mencionados se han dejado influenciar demasiado por la apariencia del único texto de la *Quadragesimo anno* en que Pío XI introduce el nombre de caridad social apelando a ella, a la par con la justicia social, como los

³⁸ Enc. *Pacem, Dei munus*: AAS 12 (1920), p. 215: "Nec enim alia est evangelica lex caritatis in singulis hominibus, alia in ipsis civitatibus et populis, qui demum ex singulis hominibus conflantur et constat".

³⁹ Pío XI, Enc. *Ubi arcano*: AAS 14 (1922), p. 682. Documentos sociales, n. 20, p. 562.

dos principios supremos del orden social.⁴⁰ Pero el Pontífice no dice que tenga el mismo objeto y funciones que esta virtud del bien común. Antes al contrario, poco después, al relatar las funciones de esta caridad, el parangón antitético se hace a todas luces con toda justicia, máxime con la más estricta o conmutativa, a la que la caridad modera y orienta y perfecciona, la rebasa y de mil modos suple sus efectos sociales, en especial mediante la espontánea realización de obras sociales de beneficencia.

Los demás documentos de los Pontífices han omitido la designación de social, hablando simplemente de la caridad cristiana y evangélica (o en el plano natural de la solidaridad y amor universal de la humanidad). Sin duda porque es la misma y única caridad indivisible que, actuándose en el amor al prójimo, de mil modos influye, penetra e invade la esfera social. De modo especial y constante le han atribuido dos grandes oficios: el ámbito inmenso de la limosna, o beneficencia, que completa, suple y acaba la función social de la propiedad y la justicia en la distribución de los bienes mediante la organización de toda clase de obras sociales de caridad, interviniendo así de manera decisiva en el orden económico-social. El otro es el de la pacificación, tanto interna de los individuos, clases y grupos sindicales o políticos, como externa de los pueblos, y aquella misma distribución debida de las riquezas en escala internacional, con la inmensa función de ayuda a los pueblos subdesarrollados. Ahora bien, la primera misión, tan eminentemente social, que da a sus frutos el nombre por excelencia de "obras, instituciones sociales", pertenece no a la esfera estatal, sino al dominio del derecho privado y se realiza mediante la práctica intensa de la caridad individual y libre a nuestros prójimos, sea algunos en particular o a grupos mayores de necesitados o colectividades. Y la segunda también se realiza mediante influencias y actividades de esta caridad común a los prójimos, sin que haya de intervenir el motivo de obrar por amor al bien común o a la sociedad estatal; o, en todo caso, la pacificación internacional realizada por los gobernantes puede ser movida, bien por amor a la patria, o por el amor humanitario a los hombres en general.

En resumen, la *caridad social no debe ser especificada por la dimensión de lo social político, sino por una dimensión universal*. Conservando la verdad de ambas posturas podemos no obstante distinguir la caridad social *común*, que se actúa en el amor de los prójimos en general, y la caridad *más estrictamente social*, que se dirige directamente al amor de la sociedad perfecta en cuanto tal: la nación propia o patria, comunidad internacional, Iglesia. Pero bien entendido que esta denominación más estricta sería falso tenerla por apelación *exclusiva*, y que es mucho más amplio el ámbito de la caridad social común.

⁴⁰ Pío XI, Enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931), p. 206. Documentos sociales n. 88, p. 737: "Altiora igitur et nobiliora exquirenda sunt, quibus hic potentatus (oeconomicus) severe integreque gubernetur: *socialis mimum iustitia et caritas socialis*... Caritas vero socialis quasi anima esse debet huius ordinis..."

CARIDAD SOCIAL Y JUSTICIA SOCIAL.

Mayor es aún otra desviación que se advierte en algunos autores modernos y es la tendencia hacia una identificación de la caridad social con la justicia social.

La teoría parece nacer de la opinión, tan extendida entre muchos moralistas, de que sólo la justicia conmutativa es estricta y propia justicia, mientras que la distributiva y social no pertenecen a la verdadera justicia cardinal. Especialmente de la justicia legal o social, Cathrein difundía la interpretación de que sólo de modo impropio se denomina justicia; en rigor es la virtud general de la obediencia a las leyes, del cuidado de los deberes para con la sociedad o el bien común.⁴²

Desde entonces era fácil el paso a identificar esta justicia social con el amor social, al que también se adscribía la función de fomentar el *sentido social* en general, el amor y cuidado de todos los deberes para con el bien común. Así lo defendieron Nell-Breunning y otros comentaristas de doctrina social para el amor social de orden natural, sosteniendo que el contenido de este amor es el mismo que el de la justicia social.⁴³

Más difícil era esta identificación con la caridad sobrenatural, dada la unidad indivisible de la misma. Ello lo obviaba la opinión de Höffner de un amor social como virtud moral aneja a la virtud cardinal de la justicia. En el orden cristiano pasa este amor social a ser virtud sobrenatural aneja a la justicia, y no caridad.⁴⁴ Dicha teoría era compartida por Nell-Breunning y Sacher, aunque ambos añaden que este "amor social como virtud moral natural puede elevarse al rango de una virtud teologal".⁴⁵ Por su parte el P. Utz, O. P., que había rechazado la idea del amor social como virtud moral sobrenatural⁴⁶, sostiene recientemente que la justicia social y el amor social de orden natural, "tienen sus raíces comunes en una virtud superior del bien común, exigida por la naturaleza social del hombre, que a la vez debe ser justicia y amor", porque, añade, "el amor es una exigencia *justa* que se debe a los otros en virtud de su naturaleza social".⁴⁷

⁴¹ *Quadragesimo anno*, p. 223. Documentos sociales n. 137, p. 762-3. Véase explicando también en nuestro mismo sentido el concepto y ámbito de la caridad social, según la doctrina de Sto. Tomás, E. BEZZINA, *De valore sociali caritatis secundum principia S. Thomae* (Neapoli, 1952).

⁴² V. CATHREIN, *Moral philosophie*, 6ª ed. (1924), t. 1, p. 359-63.

⁴³ O. VON NELL-BREUNING, *Recht und Liebe im öffentlichen Leben. Die soziale Enzyklika* (Köln, 1950), p. 254-56; R. J. MILLER, *Forty Years After: Pius XI and the Social Order. A commentary*, St. Paul, Minn., (1947), p. 185.

⁴⁴ J. HÖFFNER, *Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe. Versuchung einer Bestimmung ihres Wesens* (Saarbrücken, 1936).

⁴⁵ O. NELL-BREUNING-H. SACHER, *Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik*, 3 Heft (1949), col. 36.

⁴⁶ A. F. UTZ, *Recht und Gerechtigkeit: Deutsche Thomas-Ausgabe* Bd. 18 (Salzburg 1953), p. 57, 567 ss.

⁴⁷ A. F. UTZ, *Sozialethik*, t. 1 (Heidelberg, 1958), p. 231-33.

Felizmente, tal confusionismo en el concepto de ambas grandes virtudes no es compartido por muchos. Messner, que en su magna obra del Derecho natural recoge esta discusión típicamente germánica⁴⁸, rechaza estos extremos insistiendo en la neta distinción de justicia y caridad sociales. Es también la enseñanza clara de los documentos pontificios, compartida comúnmente por teólogos, juristas y sociólogos. Pero no estará demás, para deshacer confusionismos, esbozar una delimitación de ambas virtudes y sus radios de acción por sus *analogías* mutuas y *diferencias esenciales*.

Las semejanzas entre ambas son en efecto múltiples:

a) Ambas virtudes implican *alteridad*, puesto que atañen a acciones exteriores relativas a nuestros prójimos; y ambas, por lo mismo, se llaman *virtudes sociales* por excelencia, los dos fundamentales para promover el orden social.

b) Las dos son también virtudes *generales*, porque deben influir con su impulso imperativo en toda la vida moral, ordenando las acciones a los propios fines superiores: La caridad las ordena al fin sobrenatural de la salvación, y la justicia social al fin de la sociedad, porque exige de algún modo el servicio de todo el hombre al bien común.

c) Ambas guardan estrecha correlación en su propio objeto y el mismo objeto material de ellas es parcialmente *común*. La caridad tiene por objeto el bien común divino y prescribe amar todas las cosas por Dios, que es ese bien divino; en la justicia social el objeto es el bien común humano, el más semejante al de la caridad, por motivo del cual prescribe poner todas las acciones en la vida social. Y dentro del bien divino de la caridad, en que se incluyen todos los bienes creados que a él conducen, se cuenta como parte principal la comunidad perfecta con todos sus miembros y bienes de la misma, que han de amarse por caridad. Por ello el contenido material de ambas virtudes en parte es coincidente, si bien la caridad rebasa el objeto y área de acción de la justicia de mil modos.

Pero las *diferencias esenciales* son también netas y separan adecuadamente las dos virtudes:

a) *Se distinguen en su objeto formal y motivo*, puesto que la caridad se especifica por el bien divino en cuanto comunicable, que ha de amar por sí mismo, primero en Dios y secundariamente en cuanto participable en los hombres; a los bienes temporales sólo tiende indirectamente y los desea por Dios, como medios que conducen a la bienaventuranza. La justicia social, en cambio, se especifica directamente por el *bien común humano*, al cual tiende en cuanto *debido* a la comunidad y sus miembros; o, si es la justicia conmutativa, por el bien particular de otro, que le es estrictamente *debido* por su propio derecho personal.

⁴⁸ J. MESSNER, *Das Naturrecht. Handbuck der Gesellschafts ethik, Sozialethik und Wirtschaftsethik*, 3ª ed. (Innsbruck-Wien, 1958), p. 396-40.

b) Por lo mismo, *los actos de ambas se distinguen y separan plenamente*. La caridad social ama y desea todo el bien honesto a los prójimos, aisladamente o viviendo en sociedad, por pura y gratuita benevolencia, sólo en el amor de Dios y por Dios y de un modo ilimitado. La justicia, en cambio, mueve a querer y dar el bien que es *debido* a los demás, por el motivo propio de cumplir ese deber y guardar el orden del derecho. Mas obrar por el motivo del deber, restituyendo a otros lo que se les debe y es suyo no es obrar por amor de los demás, queriendo sin más su propio bien y de un modo benévolo. Kant, desde su punto de vista, deslindó bien ambos motivos morales, adscribiendo el obrar por el deber a la ética puramente formal, mientras que el motivo de amor corresponde a la ética material de los bienes.

Ciertamente, en todo acto de justicia hay un acto de amor que es el *amor general* del bien de la virtud. Pero eso ocurre con todas las virtudes. Todas ellas se actúan en un amor general, un querer el bien propio de cada virtud. Si, en efecto, amar es querer el bien, así como todos los afectos y pasiones nacen del amor y en ellos va implicado un acto de amor —no se teme un mal sino porque se ama un bien contrario, etc.— de igual suerte en todas las virtudes va implicado el amor del bien de cada acto virtuoso, modalizado a la condición del propio objeto.

Pero de este amor general se ha de distinguir el amor específico de amistad, o el de caridad infusa, por el que se quiere el bien —todos los bienes honestos y convenientes— a otras personas, por sí mismas o por Dios. Por falta de esta distinción se viene a incidir en la tendencia de muchos modernos de la absorción de todas las virtudes en la caridad, entendiendo en sentido de interna identificación, al menos parcial, la definición agustiniana: *virtus est ordo amoris*.⁴⁹

c) En consecuencia de esta interna distinción, *también se distingue realmente todo el contenido de actos de la justicia social y de la caridad o amor social*. La esfera de actuación de esta caridad es más universal. No sólo quiere y mueve a cumplir, en primer plano el bien limitado de la justicia, es decir, los bienes debidos a otro a los que tiene derecho, sino que se extiende a querer *todo el bien* del prójimo y bajo todos los aspectos. Sobre el campo de dar a otros lo que le es debido, de cumplir las exigencias todas de justicia, la caridad se eleva a un cúmulo de beneficios libres, de generosidades, de comunicaciones de bienes y servicios a los prójimos y a la sociedad; porque eso es caridad de Cristo, puro don de sí en bien de los demás. En consecuencia, también es superior a la justicia en razón *de su eficacia material y social*, ya que ayuda y hace el bien por encima de las exigencias de justicia y mueve también a que sean prontamente cumplidos los mismos deberes jurídicos.

⁴⁹ S. AUGUSTINUS, *De moribus Ecclesiae et de moribus manichaeorum*, l. 1, c. 14: ML 32, 1322.

Mas, aún tratándose de las mismas materias o campos de actuación, sus actos no se confunden nunca. Es el caso de la función social de la propiedad de los bienes sobreabundantes y superfluos, sobre los que recaen las exigencias de justicia social, para administrarlos socialmente o en beneficio de los demás, y los deberes tan rigurosos de la limosna que prescribe compartirlos largamente con los necesitados. Se trata de *dos títulos* de obligación, aunque recaigan sobre la misma materia, que dan lugar a simples actos de justicia, cuando el patrono se libera de esos deberes pagando las cargas sociales, fiscales y otras imposiciones de la ley; y a obras de caridad, cuando el rico, aunque no exista legislación social adecuada, o por encima de un mínimo de aportación social fijado por la ley, distribuye abundantes beneficios a los necesitados, libre y espontáneamente, es decir, por puros motivos de caridad.

Todos los precedentes análisis es bien patente que son también válidos para el *amor social* y la justicia en el plano puramente ético. Tampoco en este orden natural el amor al prójimo es justicia, ni las obligaciones de amar a los demás se refieren a deberes de justicia, sino a simples deberes ante la ley moral. Los deberes de justicia son más estrictos y graves, doblemente exigidos: por el derecho de otra y por la ley moral.⁵⁰

d) Queda, en fin, por señalar, como consecuencia de este esquema de relaciones entre justicia y caridad, *cómo el concurso de ambas es igualmente necesario para establecer y promover* el orden social. Ya esta verdad es casi un tópico, después de que las encíclicas pontificias rechazaron por igual las pretensiones marxistas de resolver todo el problema económico-social únicamente por las vías de justicia, y las del liberalismo conservador que apelaba a solos deberes de caridad para remediar los males y conflictos sociales. Y proclaman también con creciente insistencia que la sola justicia sin la caridad, el puro orden jurídico sin el amor, se demuestra siempre *impotente* e insuficiente para

⁵⁰ Prescindimos aquí de discutir el lugar que corresponde a este amor social en el esquema de las virtudes naturales. Ciertamente este amor natural no es justicia, pero tampoco encuentra ubicación propia entre las otras virtudes cardinales, y en el orden natural no se dan virtudes teologales, aun menos la virtud única de amor a Dios y al hombre por Dios. No obstante, este amor social es algo virtuoso y pertenece a la virtud, pues los preceptos se dan de actos virtuosos.

La doctrina de Aristóteles *VIII Ethic.* c. 1 (BK 1155 a. 1) y c. 13 (Bk 1162 b 21) que Sto. Tomás también recoge (*IN VIII Ethic.* lect. 1, n. 1538; lect. 13 n. 1738; 2-2 q. 23 a. 3 ad 1) de que la amistad benévola y honesta es *virtus vel cum virtute*, es decir, algo consiguiente a diversas virtudes, se refiere más bien a las amistades especiales adquiridas, cuyo valor depende del bien virtuoso sobre que se funda esa amistad. Y el Angélico reconoce también otro tipo de amistad moral que pertenece a la afabilidad, la cual es debida a otros "sub ratione beneficii gratuiti". Pero en otras partes (v. gr. *De caritat.* a. 2 ad 8) se inclina más bien a considerar la propia amistad general o amor universal a los hombres como una *inclinación natural virtuosa*. Como el amor natural a Dios, así el amor general a los hombres no constituirá virtud especial, porque el hombre es naturalmente movido al amor de los semejantes, sin hábito que le impulse a ello.

Pero si admitimos que con el ejercicio de ese amor social se engendra una virtud adquirida, no hay inconveniente en considerar a ésta como *virtud general* y una *especie de quinta virtud cardinal*, anterior a las otras. Lo que no puede admitirse es su reducción a la justicia, puesto que sus actos y objetos se distinguen específicamente.

encauzar la convivencia humana sobre bases sólidas; o que no se puede hablar de caridad, ni existe realmente, si no se apoya en el fundamento de la justicia ni mueve ante todo a cumplir toda justicia.

Ambas virtudes, justicia y caridad, deben marchar paralelas, como *dos principios* igualmente fundamentales de obrar virtuoso y de normas morales de acción. Cada cual debe prestar su concurso, pues ambas imponen deberes igualmente necesarios y básicos de tipo social.

Sólo nos resta, ahora, para nuestro cometido, esbozar las funciones propias de la caridad social.

FUNCIONES DE LA CARIDAD SOCIAL.

Estas ya vienen dadas como una consecuencia de los conceptos expuestos sobre la naturaleza y carácter de universalidad de la caridad. Lógicamente se derivan de *ahí sus efectos* e influencias también universales, que aquí llamamos funciones. Vamos a detallarlas algo.

Como en todo lo precedente, las atribuimos primeramente y por antonomasia a la caridad cristiana. Pero deben decirse paralelamente del amor social natural, salvo las imperfecciones del mismo y la debilidad de la naturaleza para cumplirlo. La caridad sobrenatural viene a asumir y elevar todos los sentimientos y tendencias naturales de altruismo humanitario. Pero, aún para los no cristianos, sus normas éticas están vigentes y sus funciones son equivalentes en la vida social.

LA CARIDAD, SUPREMO PRINCIPIO DEL ORDEN SOCIAL.

Ante todo, se impone una consideración revisionista de la concepción vulgar sobre este punto. Muy comúnmente se piensa en una función *simplemente complementaria* de la caridad en el orden social. Su papel se reduciría a completar el orden de la sociedad jurídicamente estructurado, atemperando un tanto los rigores de la justicia, colmando algunas lagunas y fallos en sus normas y, sobre todo, cumpliendo aquella parte de deberes para con el bien común a que no llega la justicia, o que están por encima de lo estrictamente debido. Así el P. Utz citaba el caso del pago pleno de las cargas fiscales, en aquella parte que parece no obligatoria en conciencia porque los demás la defraudan. Más particularmente se señala, como cometido propio de la caridad, el vasto campo de la beneficencia como complemento de una distribución de las riquezas socialmente recta; las limosnas cuantiosamente distribuidas por la caridad vendrían a realizar la función social de la propiedad, suavizando el rigor del derecho en la posesión de los bienes.

Pero esta concepción tan menguada de la caridad y cercana al liberalismo está ya superada. La acción de la misma no puede reducirse a la de uno de esos *complementos jurídicos* que, como la afabilidad, la urbanidad y buenos

modos, etc., los juristas consideran como elementos que contribuyen considerablemente al bienestar y orden social.

Y es ya verdad cierta que la función de esta virtud es mucho más elevada. *La caridad, o amor social, constituyen el primero y fundamental principio de todo orden social.*

No de otro modo deben entenderse los dos textos citados de Pío XI en la *Quadragesimo anno*. En el primero señala que los procesos todos de la vida económica no deben marchar impulsados sólo por las fuerzas ciegas de la libre concurrencia, o de la dictadura económica, sino que estas fuerzas deben ir frenadas y gobernadas por dos principios más nobles: la justicia social y la caridad social. Pero ésta debe ser "*como el alma* de todo este orden". En el segundo, siempre aludiendo a la debida ordenación de la vida económica, señala que en toda esta labor restauradora "*potiores partes semper lex caritatis teneat oportet*".⁵¹

La comparación es con el otro principio supremo de las instituciones públicas, la justicia. Pues bien, la caridad debe ir antes de ella, como principio superior a la que corresponde acción más elevada: la de ser principio animador e impulsor de las mismas normas e instituciones de justicia, que transformen las actividades económicas en un orden jurídico y social.

Desde el campo jurídico y ético-social, autores recientes avalan esta misma doctrina. Messner y Höffner insisten en que, ya en el plano natural, el amor social debe tenerse como el más alto principio y en verdad principio fundamental (*Grundprinzip*) del orden social.⁵² Ciertamente, como advierte Messner, no ha de considerársele como el principio *constitutivo* de ordenamiento de las sociedades, porque éste es un orden jurídico, implicando un conjunto de derechos y deberes, basado en una autoridad pública y en la obediencia de los súbditos. En este sentido, la acción de la caridad podríamos llamarla de orden *metajurídico*, que no da lugar a estados y relaciones jurídicas distintas. Pero esta influencia es muy real y eminentemente social, que se manifiesta en impulsos de acción eficaces y deberes éticos fundamentales, pues promueven todos los otros deberes y son la fuerza impulsiva de la justicia, del cuidado y *promoción* de nuestras acciones al bien común.

Un argumento general y a priori patentiza esta categoría de la caridad de primer principio social. La teología prueba el *primado* de la caridad sobre toda la vida moral. Es llamada *forma* de todas las virtudes, que ejerce una influencia universal sobre las mismas mediante el imperio ordenador de sus actos todos al fin último, que es el bien divino, el cual perfecciona e informa estos actos haciéndolos meritorios de vida eterna. De igual suerte, debe ejercer esta *pri-*

⁵¹ Enc. *Quadragesimo anno*. Véase notas 10, 11, 40, 41.

⁵² J. MESSNER, op. cit. p. 396-404; J. HÖFFNER, *Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe*, p. 32-102. Por esto, termina diciendo Messner, p. 403: "En la realidad esencial de la sociedad, derecho y amor están íntimamente unidos. La ontología del derecho sólo puede ser completada en la ontología del amor".

macia activa sobre todo el orden social e internacional, que constituye una parte importante del orden moral, sometido en todas sus normas y manifestaciones, aún económicas y políticas, a la ley divina. La caridad, por lo tanto, al subordinar toda la vida social a ese régimen del amor y tendencia al Bien común divino, informa, por ende, las actividades sociales y no puede menos de orientarlas hacia el bien común, subordinado al fin último. Porque siempre *el fin* tiene influencia de *principio* en toda la operatividad humana, moviendo a poner diversos actos por el amor preconcebido de ese fin.

Las manifestaciones de esta función de primer principio de la caridad en la vida social son muy varias, y pueden señalarse en sus efectos, derivados de los modos de actuación de la caridad social.

a) *En primer lugar, está su acto general que es el amor.* Hemos dicho antes que la amistad natural, o amor benévolo humano, es el principio o raíz de la *sociabilidad*, que mueve a la convivencia social, a organizar todas las formas de sociedad. El amor es, en efecto, el principio universal de unión. Sin un cierto amor mutuo los hombres no pueden convivir ni colaborar o aunar sus esfuerzos en la actividad social; los odios y discordias siempre disgregan la vida en común. Tal solidaridad humana y fraternidad no pueden menos de ser potenciadas y elevadas con la solidaridad sobrenatural de la divina caridad, que transforma las energías de la naturaleza y confiere nuevo principio de amor entrañable y desinteresado hacia todos los hermanos, pudiendo penetrar el cuerpo social todo entero y vivificarlo en la armonía superior del Cuerpo místico.

Por esta sola raíz del amor universal, la caridad es ya principio interno animador del orden social. Por su misma esencia de amor del bien divino y de amor del bien del prójimo, bajo todos sus aspectos incluye en sí el amor del bien común, en el que los individuos obtienen la suficiencia de bienes para sí; en consecuencia, mueve a procurar de todas las maneras ese bien común y a cumplir los deberes para con el bien común. Las obligaciones todas para con el bien común se truecan en otros tantos deberes de caridad social; el mismo bien de la justicia, cae así bajo el movimiento del amor y es el primer bien que la caridad manda querer a los demás; aquello al menos que les es *debido* y a que tienen derecho. Sin cumplir la justicia con los prójimos no se concibe que uno tenga caridad con ellos. No es extraño, por ello, que los citados tratadistas germanos adscriban al amor social todo el llamado *sentido social, espíritu social, sentido del bien común, patriotismo*, etc. Sin embargo, parece que este sentimiento, tan complejo, está también constituido esencialmente por el sentido o amor de la justicia, que es asimismo eminentemente social, y como complementarios, por otros varios sentimientos virtuosos y hasta utilitarios; porque los hombres se unen a veces en sociedad con un mínimo de benevolencia, movidos casi enteramente por el deseo de alguna común utilidad.

b) *La influencia universal de la caridad como principio social se patentiza aún más en sus efectos.* Son éstos los que Santo Tomás señala como actos o

efectos secundarios de la misma, que brotan del acto principal. Y, junto con el gozo, que el amor siempre causa y lleva a amar más, el Angélico enumera *la paz*.⁵³ Esta paz, bajo todos los aspectos en que se manifiesta: paz interior de los individuos, paz exterior de orden privado en las familias, entre los particulares, los grupos sociales, paz social en el interior de los pueblos, paz internacional, tiene una *inmensa proyección social*. Sin ese bien fundamental, que es "la tranquila y ordenada concordia" de los ciudadanos, las sociedades se disgregan y apenas pueden existir y realizar sus fines. Podría ser llamada la base y condición esencial de toda convivencia y cooperación social. Y sin una paz de los pueblos duradera y estable, ya vemos hoy día cómo corre riesgo la misma existencia de la humanidad.

Ahora bien, esta paz, con toda su benéfica influencia, es fruto y efecto directo de la caridad. Las encíclicas de Pío XI⁵⁴ reivindican en esto la doctrina de Santo Tomás, de que la paz externa; si bien es un fruto y bien social que fluye del concurso mutuo de justicia y caridad, pero pertenece más directamente y como acto propio a la caridad. La paz debe estar fundada ante todo en la justicia, y a ella se le atribuye como efecto indirecto, que debe eliminar todos los litigios, injusticias y demás causas de discordia, como condición indispensable para la pacificación. Pero "aun la justicia más fielmente cumplida no podrá remover todas las causas de luchas sociales, porque no puede llegar a unir los corazones y los ánimos".⁵⁵ Este fruto de reconciliación sólo es efecto del amor y mutua benevolencia, por su misma esencia vínculo de unión que lleva a la comprensión y tranquila concordia de las voluntades.

c) *Los demás efectos exteriores de la caridad* tienen influencia también universal en la vida social. Son éstos la *beneficencia*, en sus múltiples modos y virtualidades, simbolizadas en las catorce obras de misericordia. La acción de estas obras de beneficencia material es decisiva para la grata convivencia y cooperación de los hombres en sociedad. Y asimismo las de la *caridad espiritual*, desde la enseñanza y consejo en todas sus formas hasta las de ayuda técnica y científica, de la ejemplaridad y de la misma *corrección fraterna*, que ejerciendo saludable influencia con la crítica sana y constructiva, con la orientación de la opinión son de vital importancia para la solidaridad y fecunda colaboración de los espíritus. Siempre el amor social va en primera línea *como motor* de las grandes obras en la sociedad.

d) Por fin, no menos decisiva es la *influencia indirecta* de la caridad como principio social. Esta se ejerce removiendo los grandes obstáculos que se oponen a la convivencia humana. *Los grandes pecados contrarios* a la caridad *disuelven* también el orden y armonía sociales y con ello las *sociedades mismas*: son éstos los odios mutuos, rencores y envidias que nacen del egoísmo y orgullo huma-

⁵³ *Summa theol.*, 2-2, q. 29, a. 3; q. 28. Véase principalmente sobre ello, E. BEZZINA. *De valore sociali caritatis*, cit. p. 98-114.

⁵⁴ Enc. *Ubi arcano*: AAS 14 (1922), p. 685. Documentos sociales n. 27-28, p. 566-7.

⁵⁵ Enc. *Quadragesimo anno*, loc. cit. p. 223. Documentos sociales, n. 137, p. 763.

nos, con el consiguiente cortejo de discordias, litigios, luchas y revueltas intestinas hasta terminar en las guerras abiertas. La caridad, frenando estos vicios que le son contrarios, oponiendo una barrera de amor y altruismo a los terribles egoismos humanos, contribuye a eliminar los litigios e injusticias, suaviza el rigor de la lucha, a veces inhumana, de los hombres para reclamar sus propios derechos, templando la dureza del orden jurídico y es una vez más *factor esencial* como principio del orden en las sociedades.

LA CARIDAD EN SU FUNCION COMPLEMENTARIA.

Baste una palabra en torno a esta segunda función de la caridad, de complemento del orden social. Para que no se halle en oposición con lo precedente, pues por su carácter de forma y primer principio moral la caridad debe penetrar e invadir toda la vida social, informando e impulsando las actividades todas de sus miembros, esta segunda debe entenderse respecto de la estructura jurídica de ese orden.

La caridad es el complemento de la justicia. La afirmación puede referirse a toda justicia. Los deberes todos de justicia son obligaciones a la vez de caridad, pues si ésta prescribe querer y hacer el bien a nuestros prójimos, con mayor razón aquellos bienes que les debemos. Pero de manera *propia* tiene aplicación a la justicia social en el campo amplísimo de la justa distribución de los bienes.

Es la misma problemática de la función social de la propiedad. Una fuerte tradición patristica y escolástica enseñaba que los deberes de dar limosna son en rigor de justicia, ya que sobre los bienes superfluos de los ricos grava el derecho natural de los necesitados al uso de aquellos bienes necesarios para su sustento; éstos pues son *debidos en justicia* a los pobres.

Santo Tomás al enunciar, el primero, en la Escolástica la verdad evangélica de que las obras de limosna son *actos propios de caridad*, no negó la primera aserción patristica; antes bien la apoyó en los propios y sólidos argumentos del destino fundamental de las riquezas y de la función social intrínsecamente inherente a la propiedad privada. Y ahora es enseñanza también pontificia que un doble título de obligación, de caridad y de justicia social, grava las riquezas sobreabundantes, obligando a sus propietarios a administrar sus posesiones para utilidad común, en servicio también de los necesitados. De ahí emanan los deberes jurídicos concretos de subsidios y demás cargas sociales en las relaciones del trabajo, de otras aportaciones a la beneficencia y obras sociales a través sobre todo de los impuestos fiscales.

Tal es el campo que llamamos complementario de la caridad. A este propósito, la *Divini Redemptoris* señala que justicia y caridad imponen deberes aunque por diversos títulos, que recaen muchas veces sobre la misma mate-

ria.⁵⁶ Es claro que, cuando por el derecho social y laboral se hallan organizadas muchas de esas aportaciones en beneficio del trabajador, de los necesitados, serán deberes jurídicos impuestos por la fuerza coactiva de la ley. Cumplirlas será el primer deber en ese campo; si bien con ello no se habrá descargado totalmente el rico de la obligación de limosna, pues siempre habrá muchas necesidades, accidentes imprevistos, etc., que reclaman su ayuda caritativa.

Pero en otras situaciones de legislación social no elaborada, mucho más en otras épocas históricas, la caridad privada debía satisfacer, con sus iniciativas benéficas o limosnas voluntarias, a todo este vasto campo de exigencias de justicia social natural, supliendo así las injusticias fundamentales que en ese orden social no debidamente organizado existen. A su vez, cuando el dominio de la previsión social se organiza y extiende, los gravámenes sociales por la ley exigidos aumentan, y menos margen queda para las obligaciones de sola caridad, si bien nunca, como decimos, son del todo cumplidas, porque jamás cesan las necesidades, y por otra parte es inexhausta la fecundidad de la caridad de consejo y de perfección, que encuentra infinitos modos de desplegar su actividad.

Tal es el vasto campo de prestaciones materiales a los necesitados, donde se desarrolla la función de la caridad *complementaria y suplementaria* a la vez de la justicia. Su actuación abundante puede suplir el fondo de injusticia latente en la desigual e inicua distribución de las riquezas. Y, por otra parte, sus obligaciones se traducen en normas jurídicas con el progreso de la legislación social. La Iglesia y los teólogos, urgiendo los graves deberes de caridad y exhortando a su plena observancia, casi nunca cumplida, ya proveían suficientemente de la función social de la propiedad y los deberes de justicia. Mientras que el comunismo, predicando sólo la justicia, no puede resolver el problema social, porque acumula mayores injusticias y violaciones de derechos de la persona y libertad, y porque sin el amor, creador de un clima de concordia y paz, no se pueden superar los grandes obstáculos de la justicia, que son los egoismos, odios y luchas, ni por lo tanto tampoco cumplirse ésta.

Cuanto llevamos dicho sobre las funciones de la caridad debería ahora aplicar, en dimensión *extensiva*, a cada uno de los modos particulares de sociedad, para apreciar mejor la extensión universal de estas influencias sociales de la caridad.

La primera aplicación sería a la *familia*. En ella es bien palpable la influencia de principio rector y el predominio casi completo del *amor*, en su constitución y desarrollo. Las relaciones son casi todas de amor y de piedad filial. El régimen y dominio de la justicia es mucho menor y a veces nulo; solamente aumenta cuando falta el amor en las relaciones familiares.

⁵⁶ Enc. *Divini Redemptoris*: AAS 29 (1937), p. 80. Documentos sociales, n. 51, p. 871: "Tum caritas tum iustitia sua imponunt officia, quae saepe, quamvis non iisdem rationibus, ad unam tamen eandemque rem pertinent".

Siguen las *sociedades imperfectas*, de carácter público o privado. También es prevalente el principio de amor, de amistad o de buena voluntad, que casi siempre mueve a los hombres a asociarse a ellas y entretiene sus relaciones. El derecho, sin embargo, debe *tutelar* éstas y ha de entrar en vigor en todos los conflictos.

Y viene luego la aplicación principal de estas funciones *a la sociedad civil* en el interior de los Estados, las cuales nos hemos esforzado sobre todo en determinar.

Por fin, se llega a la aplicación suprema de este principio de la caridad en escala mundial, es decir, *a las relaciones de la comunidad internacional* de los pueblos.

Es en esta esfera donde se deja sentir más vivamente la falta de una verdadera solidaridad de los pueblos, inspirada en el amor a la humanidad y fundada en esta amistad universal. Y donde se ha proclamado con más urgencia la necesidad de esta caridad universal que inspire y anime las relaciones de la comunidad internacional y los deberes para con ella. A falta de una ordenación jurídica válida y de un órgano de autoridad que imponga y respalde con eficacia la justicia entre las naciones, la caridad ha sido proclamada casi la sola "ley de la vida internacional".⁵⁷

Ya hemos dicho que la caridad cristiana —y en el orden natural el amor social universal— impone unos vínculos de solidaridad humana entre los hombres, de fraternidad universal que llevan a la sociedad natural de las naciones. En virtud de este vínculo de amistad humana, los pueblos todos del mundo deben organizarse en pacífica convivencia, en una comunidad universal. Pero, a través de toda la historia, los pueblos han vivido en continua ruptura de esta solidaridad universal, en ignorancia hasta teórica y *falta de conciencia* casi total de tales lazos últimos de sociabilidad, de que las naciones al igual que los individuos deben tratarse entre sí y ayudarse como hermanos.

Mas, en la actualidad, en que el mundo parece empequeñecerse con el acercamiento y multiplicación de comunicaciones, las relaciones entre los pueblos se estrechan y aun los más poderosos se sienten tan ligados y dependientes de los demás, la solidaridad universal es insoslayable y cada vez más apremiante. Y en esa misma medida se deja sentir vivamente la *necesidad de la caridad social* para resolver los graves problemas de un mundo envenenado por los odios ideológicos, raciales y por las terribles desigualdades económicas. La autoridad supranacional se revela impotente para instaurar la justicia en estas

⁵⁷ J. T. DELOS, *La Charité, Loi de la Vie Internationale*: Semaine Sociale de France XX sesión (París, 1928), p. 408. Véanse también las colaboraciones de GILLET, VALENSIN, NOBLE, M. BLONDEL, CUCHE, etc., en la misma obra. Así mismo M. CORDOVANI, *La Carità nella Vita Internazionale*; *La Carità* (Milano 1946), p. 91-111, con otros varios autores, como Gemelli Berareggi, que tratan del problema en este volumen italiano, dedicado también al tema de la caridad. E. BEZZINA, *De valore sociali caritatis secundum principia S. Thomae*, c. 3, p. 118-210; A. GRAMMATICO, *L'Ordine Etico, in funzione de la Carità*: Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae, vol. XI; I.C.A.S., *Per la Comunità Cristiana* (Roma 1945).

relaciones internacionales. Sólo queda la apelación al amor humanitario, al espíritu de benévola comprensión y responsable solidaridad entre los hombres y los pueblos, que mueva a organizar instituciones jurídicas para una convivencia pacífica mundial y formas de ayuda colectiva a las enormes masas de la humanidad sumidas en la miseria. De ahí las llamadas del Papa, en la reciente encíclica, siquiera a ese espíritu de *humanidad*, de benévolo amor natural de los grupos rectores y gobernantes del mundo para la solución del pavoroso problema de ayuda a los países subdesarrollados que viven en estado permanente de indigencia, de miseria y de hambre, y por la eficaz cooperación técnica para su rápido progreso económico y social. Son exigencias inmensas de amor solidario y a la vez de justicia impuestas a los pueblos. La iniciativa se espera más bien de dicho sentido de benevolencia y mutua utilidad. La caridad sobrenatural y cristiana es más que nunca urgente que manifieste su presencia viva y actúe para reforzar los débiles lazos de solidaridad y benevolencia humana, elevándolos y reforzándolos con el vínculo superior de la fraternidad cristiana, superando los antagonismos nacionales, odios y divisiones raciales, para así instituir su primacía y su función propia de madre fecunda de justicia, de unión y pacificación internacional.

En el interior de los pueblos como en las relaciones internacionales, el mundo tiene necesidad de una "inmensa caridad", dice en su sugestivo libro sobre la caridad el P. Lebreton.⁵⁸

La era de la esclavitud legal y de la esclavitud disfrazada del régimen capitalista y del régimen colectivista está ya pasada o en manifiesto fracaso. La masa de los pueblos pobres, de los individuos condenados ahora a una infraexistencia, aspira sin embargo a elevarse a la propia revalorización y libertad de la dignidad humana. "Y la caridad debe transformar esta humanidad lentamente. *La civilización de la caridad está apenas comenzando.* La caridad debe siempre recomenzar la conquista contra los egoísmos que se fortalecen, la espiritualización contra los materialismos que se propagan. Sus retrasos constituyen las mayores catástrofes, sus avances, las operaciones más benéficas. En la confusión del mundo de hoy, se hace necesario que su avanzar sea más intenso".

Urge, pues, por parte de todos, una propaganda y *proclamación más intensa de la caridad social*, que es el amor al prójimo en todas sus formas, para que el mundo tome conciencia de este principio salvador, y lo viva y practique.

FR. TEOFILO URDANOZ, O. P.
Universidad de Friburg (Suiza)

⁵⁸ L. J. LEBRET, *Dimensions de la Charité: Economie et Humanisme* (París, 1953), par. 23, 29. Utilizamos, por tenerla a mano, la versión portuguesa (São Paulo, 1959), p. 74-79.

LA "SINDERESIS" COMO "HABITO" EN LA ESCOLASTICA*

Varios maestros escolásticos, y algunos de primerísimo rango, han echado mano del concepto de "hábito" para definir el estatuto antropológico de la sindéresis. Entre ellos figuran San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino, a quienes se dedicará una más sostenida atención.

En su Comentario de las Sentencias, *Alejandro de Hales*, frente a la cuestión de si la sindéresis es un hábito o una potencia, recurre a una distinción entre las consideraciones formal y material de la sindéresis. En el primer caso ella es un hábito connatural; en el segundo, se muestra como una luz judicativa innata respecto del orden moral.

"Ad primum dicendum quod synderesis dicitur materialiter et formaliter: «formaliter» ut cum dicitur habitus connaturalis, et materialiter cum dicitur iudicatorium innatum."¹

Cabe destacar que los fundamentos mencionados por el autor son tres "auctoritates": una de S. Agustín (*De Civit. Dei*, cap. 8), otra de Juan Damasceno (libro 4 de su obra) y otra de Gregorio (sin indicación de loc.).

La exposición que S. *Buenaventura* dedica al tema de la sindéresis y de la conciencia en sus Comentarios de las Sentencias, va a tener una gran influencia sobre los escolásticos de la segunda mitad del siglo XIII. Convendrá detenerse ahora, en punto a la sindéresis, en los aspectos que conciernen al problema particular de si es un hábito o una potencia o un acto. Con todo, será menester advertir previamente que el contexto inmediato en que hay que situar esta doctrina bonaventuriana es el de "la iluminación moral", la que se efectúa según la misma vía que sigue la iluminación intelectual y apunta hacia el mismo fin.² Además, la sindéresis, según el Doctor Seráfico, pertenece a la

* Este trabajo forma parte de un estudio más extenso consagrado al tema de la naturaleza de la conciencia moral.

¹ Cf. texto en Lottin, *Psychologie et morale aux siècles XII et XIII*, Paris, Gembloux, tomo II.

² GILSON, E., *La philosophie de Saint Bonaventure*. Paris, Vrin, 1943, cap. 13.

voluntad, como se verá más adelante, mientras que la conciencia moral, hábito de la razón práctica, comprende a la vez los principios y las conclusiones, incluso particulares y concretas, que regulan por modo de conocimiento todo el ámbito de la conducta moral.

Sobre la naturaleza de la *sindéresis* S. Buenaventura se plantea principalmente la cuestión de si es algo cognoscitivo o algo afectivo (*Utrum synderesis sit in genere cognitionis, vel affectionis*; II Sent. d. 29 a. 2 q. 1); sólo incidentalmente se refiere al problema particular ya aludido. Lo hace en oportunidad de examinar uno de los “*Sed contra*” destinados a establecer que la *sindéresis* pertenece al plano cognoscitivo, si bien alude al tema a lo largo de su “*respondeo*”. El “*Sed contra*” al que contesta, procura justificar su conclusión demostrando que la *sindéresis* no podría ser, de pertenecer a la parte afectiva del alma, ni una “*passio*” ni un hábito ni la potencia misma de la voluntad.

“Item, si synderesis se tenet ex parte motivae, aut ergo est potentia, aut passio, aut habitus. Passio non; hoc constat. Habitus non, ut videtur, quia aut esset bonus, aut malus. Non bonus, quia si bonus, esset virtus; si malus, esset vitium; quorum neutrum conceditur de synderesi. Potentia non, ut videtur, quia potentia voluntatis indifferenter se habet ad quodcumque appetibile; synderesis autem non dicitur respectu cibi et potus et huiusmodi appetibilem. Ergo non videtur, quod aliquo modo se teneat ex parte affectivae”.³

La respuesta a este argumento tiene dos partes: en la primera, se sostiene que la *sindéresis* es propiamente potencia, a saber la potencia volitiva, pero sólo en cuanto se mueve “naturalmente” y no por modo deliberado, y en cuanto inclina al bien moral y retrae del mal moral; en la segunda, se admite que se la llame “hábito”, pero no virtud ni vicio, porque éstos conciernen al libre arbitrio y a la voluntad deliberada.

“Ad illud quod quaeritur, utrum sit potentia, vel passio, vel habitus; dicendum quod est potentia proprie, attamen non nominat potentiam voluntatis generaliter, sed solum voluntatem, in quantum movetur naturaliter; nec adhuc universaliter, sed solummodo respectu boni honesti, vel eius oppositi. Nihilominus potest, etiam dicere habitum; sed ille non debet dici nec virtus nec vitium, pro eo quod virtus et vitium proprie respiciunt liberum arbitrium et voluntatem, in quantum est deliberativa, non in quantum est naturalis”.⁴

Como se apuntó anteriormente, también en el cuerpo de la conclusión alude S. Buenaventura al tipo de realidad psíquica de la *sindéresis*. Al “lumen” del intelecto corresponde en el afecto un cierto peso —o una cierta gravitación natural— que dirige a éste en su relación con los objetos apetecibles. Estos pueden ser o bien “provechosos” o bien “honestos”. En dirección a los últimos

³ *Op. cit.*, ed. QUARACCHI, II, p. 909, a, sed. contra 4.

⁴ *Loc. cit.*, ad 4, p. 910.

orienta la sindéresis, que designa ya ese peculiar "pondus" que inclina al bien honesto o ya la voluntad en cuanto afectada por tal gravitación. Y así como el nombre de "conciencia" puede mentar la potencia con tal hábito o bien el hábito mismo de tal potencia —el intelecto, en su uso práctico—, así también ocurre con la sindéresis. Advierte, sin embargo, el doctor franciscano que, según el uso más frecuente del término, "sindéresis" designa más bien la potencia habitual que el hábito mismo. Por último explica que en razón de que la potencia nunca se presenta separada de su hábito, se incluyen en un solo nombre el hábito y la potencia, y ésta, en cuanto investida de su hábito ("habilitata"), recibe el nombre de éste.

"...quemadmodum ab ipsa creatione animae intellectus habet lumen, quod est sibi naturale iudicarium, dirigens ipsum intellectum in cognoscendis; sic affectus habet naturale quoddam pondus, dirigens ipsum in appetendis. Appetenda autem sunt in duplici genere: quaedam enim sunt in genere honesti, quaedam in genere commodi... Et quemadmodum conscientia non nominat illud iudicarium, nisi in quantum dirigit ad opera moralia; sic synderesis non nominat illud pondus voluntatis sive voluntatem cum illo pondere, nisi in quantum illam habet inclinare ad bonum honestum. Et quemadmodum nomen conscientiae potest accipi pro potentia cum tali habitu, vel pro habitu talis potentiae; sic etiam synderesis. Usitatori tamen modo loquendi, synderesis potius nominat potentiam habituales, quam nominet habitum, sicut patet in auctoritatibus, quae super inductae sunt. Et quia illa potentia nunquam separatur ab illo habitu, hinc est, quod habitus et potentia uno nomine comprehenditur, et potentia illa, ut sic habilitata, nomen sui habitus sortitur." ⁵

Y el mismo concepto de "potentia habitualis" aparece en otro pasaje en que se trata de las relaciones entre sindéresis, conciencia y ley natural.

"Et sic, ut proprie loquamur, synderesis dicit potentiam affectivam, in quantum naturaliter habilis est ad bonum et ad bonum tendit; conscientia vero dicit habitum intellectus practici; lex vero naturalis dicit obiectum utriusque." ⁶

Y en el mismo sentido se expone la noción en otro pasaje de la misma cuestión:

"Synderesis autem nominat potentiam affectivam, secundum quod movetur naturaliter et recte; et ideo non distinguitur ab illis potentiis secundum essentiam potentiae, sed secundum modum movendi; et quia secundum illum modum movendi, semper movet recte: hinc est, quod

⁵ *Ibid.*, resp. opinio 3, p. 910.

⁶ *Ibid.*, ad. 1 q. incid., p. 911.

dicitur super alias volare et aliis errantibus non se immiscere, sed eas corrigere."⁷

Con todo, en el contexto del penúltimo pasaje, S. Buenaventura asigna a la *sindéresis* el carácter de un hábito. La compara con la conciencia como un hábito con otro hábito. Y sostiene que la ley natural, en cuanto significa un hábito en el alma, abarca la *sindéresis* y la conciencia, y que, en cambio, aquella en cuanto designa el repertorio de los preceptos morales naturales, es objeto de ambas.

*"...dicendum, quod sic se habet synderesis ad conscientiam, sicut se habet caritas ad fidem, vel habitus ipsius affectus ad habitus (sic) intellectus practici, secundum quod est habitus. Lex autem naturalis dupliciter accipi potest: uno modo, prout dicit habitum in anima; et sic quia per legem naturalem instruimur, et per legem naturalem recte ordinamur, dicit habitum, qui comprehendit intellectum et affectum, et ita comprehendit synderesim et conscientiam. Alio modo lex naturalis vocatur collectio praeceptorum iuris naturalis; et sic nominat obiectum synderesis et conscientiae, unius sicut dictantis, et alterius sicut inclinantis..."*⁸

En este pasaje debe subrayarse la fórmula "*habitus ipsius affectus*" empleada por el doctor franciscano.

Ahora es el momento de preguntarse por los motivos de esta aparente oscilación doctrinal entre la *sindéresis* como hábito y la misma como "*potentia habitualis*" o como "*potentia... in quantum naturaliter habilis*". Ante todo, es menester señalar la influencia de la fórmula "*potentia habitualis*" propuesta por Felipe el Canciller y retomada por la *Summa Theologica* (dicha) de Alejandro de Hales. Adoptándola, S. Buenaventura se plegaba al significado más frecuente de la palabra ("*usitatio loquendi modus*") y a la vez conservaba las "*auctoritates*" más respetables. Tal vez, por otra parte, la precisión rigurosa le habrá parecido innecesaria en el caso de una cuestión que, como otras, "contiene más de curiosidad que de utilidad, por cuanto ya se sostenga una u otra tesis, no resulta peligro alguno ni para la fe ni para las costumbres".⁹ Por esta segunda razón, quizá, no se ha preocupado por señalar qué tipo de hábito se verifica en la *sindéresis* y cómo ésta se articula con la potencia respectiva. La única indicación que brinda sobre este punto es que se trata de una "habilitación" natural de la potencia desde la creación misma del alma.¹⁰ A propósito

⁷ *Ibid.* resp. ad. 2 q. incid., p. 911. Es pertinente advertir que en la q. II de este mismo art. 2 de la d. 39 del II Sent. el autor responde del siguiente modo a una objeción en que se presupone que la *sindéresis* es una "*potentia rationalis*": "*Synderesis autem, ut prius ostensum est, non dicit vim animae rationalis ut moventem per modum deliberationis, sed ut moventem per modum naturae*" (ed. Quaracchi, II, p. 913, ad 1).

⁸ *Loc. cit.*, Quaracchi, p. 911.

⁹ "*etsi praedicta quaestio plus contineat curiositatis quam utilitatis*", II S. d. 24, p. 1 ad. 2 q. 1, conclusio, initio, p. 559.

¹⁰ II S. d. 39, a. 2, ed. cit., p. 911, 910.

de la sindéresis no dice nada más; con todo, puede conjeturarse que, de haberse planteado expresamente la cuestión habría recurrido quizá a las precisiones utilizadas para caracterizar el "lumen" del intelecto: hábito connatural, inseparable e imperfecto. Esta última nota significa que tal hábito no da el acabamiento ("non perficit") sino que dispone para una ulterior perfección y por ello es hábito sólo en sentido lato. Esta doctrina la enuncia en ocasión de examinar la noción teológica de "carácter" (de gran importancia en la teología de los sacramentos).

"Sed notandum quod habitus accipitur dupliciter: uno modo proprie, prout distinguitur contra dispositionem per perfectum et imperfectum; alio modo communiter, prout utrumque comprehendit scilicet omnem qualitatem animam disponentem, sive facile mobilem sive difficile, sive perfectam sive imperfectam. Et sic accipitur, cum dicitur: tria sunt in anima: potentia, passio et habitus; nam dispositio est in anima et non est potentia nec passio.

Dicendum igitur, quod si accipiatur habitus large, sic character est habitus; si autem stricte, sic quia character est perpetuus, ideo habitus; sed quia non perficit, sed disponit ad ulteriorem perfectionem, scilicet gratiae, quantum ad hoc est dispositio. Similiter est in oculo corporali, quia ibi est lumen connaturale, inseparabile, sed insufficiens ad videndum nisi veniat spiritus visibilis a nervo optico. Similiter in intellectu est lumen connaturale, inseparabile, non sufficiens ad dirigendam cognitionem, nisi superveniat habitus scientiae...

Duo igitur objecta solvuntur, quia intelliguntur de habitu perfecto, qui plene rationem habitus habet. Nam ille habilitat ad opus aliquod de se, et sic vel habilitat cognocitivam, et est scientia; vel motivam, et est virtus; non autem est verum de habitu, qui est imperfectus, disponens ad alium, sicut lumen naturale ad scientiam et lumen oculi ad habitum videndi."¹¹

También de la sindéresis puede decirse que es un hábito connatural e inseparable que dispone al hombre para la virtud moral. Por lo demás el paralelismo entre el "lumen" del "intellectus" y el "pondus" de la potencia afectiva es siempre afirmado por S. Buenaventura.

"Item sicut intellectus perficitur et dirigitur et rectificatur per habitum scientiae, sic et affectus per habitum virtutis."¹²

"Item sicut intellectus indiget lumine ad iudicandum, ita affectus indiget calore quodam et pondere spirituali ad recte amandum; ergo sicut in parte animae cognitivae est quoddam naturale iudicatorium,

¹¹ IV S. d. 6, p. 1, a. unicus, q. 1, ed. cit., p. 138.

¹² III S. d. 33, art. unicus, p. 5, fund. 5, III, p. 722.

quod quidem est conscientia, ita in parte animae affectiva erit pondus ad bonum dirigens et inclinans; hoc autem non est nisi synderesis.”¹³

Sin embargo, el doctor franciscano no ha formulado estas precisiones sobre la sindéresis en el pasaje relativo al carácter, a pesar de que ellas parecen exigidas por el contexto de su doctrina.¹⁴ ¿Por qué no lo hizo? Queda el problema planteado.

Lo que S. Buenaventura no sostiene explícitamente lo va a consignar concisa y claramente un maestro dominico de la segunda mitad del siglo XIII, *Pedro de Tarentasia*, quien en este tema que ahora se estudia se inspira, sin duda alguna, en la doctrina de aquél. En su Comentario de las Sentencias se refiere a la sindéresis como a un hábito innato general cuyo sujeto próximo es la voluntad natural y que, en tanto que tal, se distingue de las virtudes que son hábitos adquiridos especiales.

“Sicut intellectus speculativus indiget duplici habitu ad cognoscendum, nempe universali innato, scilicet quodam lumine principiorum, quamvis species eorum non sint innatae, et particulari quodam vel speciali acquisito, scilicet habitu conclusionum, similiter practicus indiget lege naturali tamquam habitu universali innato, et conscientia tamquam habitu particulari acquisito, sic affectus duplici indiget habitu regulante ad operandum, scilicet habitu innato generali qui est synderesis, et habitu speciali vel particulari acquisito qui est virtus aliqua. Primus quidem suiectum habet voluntatem naturalem, secundus voluntatem deliberantem.”¹⁵

En el texto transcrito se observa una diferencia respecto de S. Buenaventura en la noción de conciencia y en la de ley natural, pero en punto a la sindéresis la doctrina expuesta se sitúa en una línea estrictamente bonaventuriana.

Otro maestro franciscano, *Gualterio de Brujas* (1267-1269), va a conceptualizar la sindéresis como un hábito innato de la razón práctica, diferente del hábito adquirido que es la conciencia. La sindéresis se distingue de la ley natural únicamente porque, además de lo que con ésta tiene de idéntico, comporta una inclinación a la acción.

“Sicut naturaliter inest homini habitus speculativus respectu principiorum speculabilium per quem deveniemus in cognitionem conclusionum quarum habitus est scientia acquisita per illa principia, ita inest

¹³ II S. d. 39. a. 2, q. 1, fund 4, t. II, p. 908. Cf. opinio 3, p. 910.

¹⁴ En una exposición más prolija del tema con todas sus articulaciones habría que referirse a los siguientes puntos: a) *potencias del anima*: t. II, p. 558; I, p. 84-88, esp. scholion; b) varias significaciones de “hábito”: t. III, p. 165; c) *relación entre hábito y disposición*: t. IV, p. 138; II, p. 586 (ad. 2); d) *hábito: adquirido, innato e infuso*: t. II, p. 690; IV, p. 114; III, p. 165; e) *tres tipos de hábito natural*: t. I, p. 89-90; f) *hábito en sentido lato y en sentido estricto*: t. II, p. 656 y sgtes.

¹⁵ II Sent., d. 39, q. 4, a. 1, Tolosae 1649 (correg. por Troyes 145, f. 59), cit. por Lottin, op. cit. II, p. 237, nota 3.

homini habitus naturaliter practicus in intellectu practico respectu operabilium, qui dicitur synderesis vel lex naturalis... Nec videtur esse differentia alia inter synderesis et legem naturalem nisi quod lex naturae est habitus practicus in intellectu practico a natura insertus quo iudicet quid bonum, quid malum, quid faciendum, quid vitandum; synderesis ad hoc addit inclinationem ad opus, unde dicitur "sin" quod est "con" et heresis quod est "electio", quasi ad opus inclinatio."¹⁶

(Continuará)

GUIDO SOAJE RAMOS

¹⁶ *Quaest disp.*, ed. Longpré O. F. M., coll. Les Philosophes belges, Louvain, 19. t. X, p. 99-100.

RELOJES, MELLIZOS Y TIEMPO

“Un caballero cuarentón descendió del tren y avanzó hacia la salida. Una dama muy anciana fue a su encuentro y con gran asombro de Mr. Tompkins se dirigió a aquél llamándole «querido abuelo»”.
(G. GAMOW, *Mr. Tompkins in Wonderland*).

Las “paradojas de la relatividad” han atraído ya la atención de innumerables autores. Desde los físicos que se han solazado, en sus trabajos de divulgación especialmente, con la sorpresa del lector lego frente a lo que aparecía como un ataque frontal demoledor del sentido común; hasta los filósofos, que han aceptado la irrupción desafiante de aquellos científicos en campos *de jure* vedados a la ciencia empiriométrica, todos han aportado su esfuerzo en pro de la verdad. Séanos permitido participar activamente en el concierto.

En la primera publicación de Einstein sobre la teoría restringida de la relatividad¹ aparece esta sorprendente conclusión: si uno de dos relojes originariamente sincronizados y en reposo relativo, es alejado con cierta velocidad del otro, se verificará que el reloj en movimiento (relativo) atrasa con respecto al reloj en reposo (relativo). Como puede demostrarse que lo mismo vale si se considera que el reloj transportado vuelve al punto de partida, esto es, junto al reloj en reposo, concluye Einstein que “si se encuentran en A dos relojes sincronizados y uno de ellos se mueve con velocidad constante y según una curva cerrada que vuelve a A luego de t -segundos, dicho reloj atrasará ahora en A según la relación $1/2 t (v/V)^2$ con respecto al que permanece inmóvil”, siendo v la velocidad del reloj y V la velocidad de la luz en el vacío. Conclusión que ha dado lugar posteriormente a dos “paradojas”.

En primer lugar surge la “paradoja de los relojes” al considerar aquella conclusión dicha junto a la exigencia fundamental relativista acerca de la equivalencia de todos los sistemas inerciales: valiendo ambos extremos, cierto es que el atraso de los relojes será recíproco ya que recíproca es la velocidad de apartamiento de ambos. Paradoja que ha estimulado notablemente el ingenio de los físicos, haciendo correr ríos de tinta. Dejaremos al lector interesado nave-

¹ A. EINSTEIN, “Zur Elektrodynamik bewegter Körper”, *Ann. der Physik*, 1905, 17, 891.

gar en ellos ² y nos contentaremos para nuestro fin actual con aceptar que, en el mejor de los casos, ha sido posible dar razones teóricas plausibles (p. ej., recurriendo a la relatividad generalizada) como para destruir científicamente la paradoja. Pero repárese en lo que con todo ello sostiene el físico: no sólo que se produce un *atraso* en el reloj viajero en razón de su velocidad sino que, concomitantemente, tal situación trae aparejada una "dilatación del tiempo", esto es, una menor velocidad de fluencia de tiempo en el sistema en movimiento.

La otra paradoja es la denominada "paradoja de los mellizos", que resulta de una extrapolación del resultado postulado para los relojes. En principio, no solamente los relojes mostrarán ese "atraso" deducido sino que el mismo fenómeno debe verificarse en cualquier mecanismo que revele una periodicidad en su funcionamiento: precisamente por esto es que pueden buscarse pruebas de lo dicho no en relojes comunes, lo cual traería aparejados muy graves inconvenientes prácticos, sino en otros sistemas periódicos, como es el caso del denominado "reloj nuclear". ³

Ahora bien, la analogía es inmediata cuando se considera que también el organismo humano opera según un mecanismo periódico, al menos en sus funciones principales. Luego, sometido un hombre a cierto movimiento uniforme, se podrá verificar un atraso de su ritmo; su vida será más "lenta" que para el resto de los mortales. Y si para dramatizarlo más aún consideramos que se trata de dos mellizos, uno de los cuales se mantiene en la tierra mientras que el otro sale en "viaje espacial", si este último retorna al cabo de algún tiempo se encontrará con su mellizo ahora más viejo que él; su "reloj vital" estará retrasado con relación al "reloj vital" de su ahora ex mellizo. El viajero será más joven que el reposado terráqueo.

Esta sorprendente conclusión ha sido lógicamente objeto de las más variadas opiniones: desde la ingenua "prueba" consistente en dotar a ambos mellizos de relojes y verificar que el reloj del viajero "atrassa" luego de su *tournee*, ⁴ extrapolando el resultado del reloj al mellizo y sosteniendo que, en consecuencia, este es más joven; hasta aceptar igualmente la diferencia de ritmos vitales, pero concluyendo que el mellizo más joven resulta ser el estático: ⁵ todo ello se da según los relativistas. ¡Si hasta se ha querido alentar a los futuros astronautas con la promesa de rejuvenecimiento! ⁶

² De numerosísimas referencias escogemos: A. GRÜNBAUM, "The clock paradox in the special theory of relativity", *Actes Deuxieme Congres Intern. Union Intern. Phil. Sciences*, Neuchatel, 1955, t. III, p. 55; G. BUILDER, *Australian, J. Phys.*, 1957, 10, 246; *Ibid.*, 1958, 10, 424; *Phil. Science*, 1959, 26, 135; *Amer. J. Phys.*, 1959, 27, 656; y recomendamos especialmente J. PALACIOS, *Rev. Real Academia Ciencias Exactas, Físicas y Naturales de Madrid*, 1959, LIII, 495.

³ Cf. *Scientific American*, 1960, 202, n° 4, p. 72.

⁴ P. ej., A. D'ABRO, *The evolution of scientific thought*, New York, 1950.

⁵ P. ROSEN, "The clock paradox and thermodynamics", *Phil. Science*, 1959, 26, 145.

⁶ P. STRANEO, *Le teorie della fisica nel loro sviluppo storico*, Brescia, 1959, p. 353. Veremos, sin embargo, que esto puede ser aceptable.

Ciertamente que no han faltado voces de alarma y aun de oposición a tan chocante resultado⁷ y Straneo⁸ protesta enérgicamente por tal admisión; pero los argumentos en general son más bien “opositores” que convincentes, como lo son los de Perrin, que cita el mismo Straneo. Y aun veremos también de su unilateralidad al no considerar el aspecto biológico del problema. Ello tiene cierto sentido, pues probablemente no pueda hallarse una solución científico-experimental que satisfaga: no teóricamente, si se acepta la analogía cuerpo humano-reloj, puesto que parece probado el atraso de los relojes⁹; ni prácticamente, puesto que sería necesario alcanzar velocidades cercanas a la de la luz (300.000 km/seg) para poder hallar efectos prácticamente mensurables (aparte de tener que conseguir mellizos para la experiencia). Así, se calcula que para un reloj que viaja por 10.000 horas (poco más de un año) a 64.000 km/seg, se verificará un retraso experimental de 200 horas con relación a otro reloj inmóvil¹⁰ ¡Piénsese trasladada la experiencia a un ser humano y en las dificultades de verificar en él tal atraso!

Tratemos de resolver, en cuanto toca a la filosofía natural, ambas paradojas simultáneamente en lo que tienen de común, para distinguir luego los aspectos particulares de cada una.

Eddington ha sido quien, desde la epistemología, ha abierto un camino que los físicos, en general, no han sabido aprovechar. Al referirse a la realidad de la contracción de Fitz Gerald¹¹ sostiene que “es exacto que una regla lanzada a gran velocidad se acorta, pero ello no es *realmente* exacto”, habiendo distinguido antes entre exacto y realmente exacto: “una afirmación que se refiere sólo a apariencias puede ser exacta; una afirmación que no sólo es exacta sino que toma contacto con las realidades ocultas detrás de las apariencias, es *realmente exacta*”. Lamentablemente él tampoco hará explícito uso de esta distinción al analizar posteriormente el tema del tiempo¹² no obstante las agudas y felices observaciones que hace al caso.

Ciertamente que aunque los físicos tilden de “entrometimiento”¹³ la labor de los filósofos en estos temas, la solución última de esta “paradoja de los mellizos” (y por supuesto, la de los relojes) debe ser dada por la filosofía, ya que lo involucrado en tal caso es *la noción misma del tiempo*, objeto de la filosofía y no de la ciencia. No se trata de medir el tiempo sino de asignarle primeramente todo su real valor.

⁷ J. PALACIOS, “¿Se envejecerá despacio viajando de prisa?”, en el periódico *Ya*, del 27/XII/59, p. 49.

⁸ P. STRANEO, o. c., p. 352.

⁹ Cf. *Scientific American*, 1960, 203, n. 6, p. 76: W. E. KOCK, “The Mössbauer radiation”, *Science*, 1960, 131, 1588.

¹⁰ G. BUILDER, *Science Yearbook*, 1959, p. 44.

¹¹ A. S. EDDINGTON, *La naturaleza del mundo físico*, Buenos Aires, 1945, p. 56.

¹² A. S. EDDINGTON, o. c., c. III.

¹³ P. FRANCK, *Fundamentos de la física*, México, 1956, p. 65.

Aceptemos toda la parte científica de la paradoja, dejando a la responsabilidad de los físicos las afirmaciones correspondientes; concedamos entonces que los relojes, por sus diferentes velocidades, discrepan de su sincronía original luego de cierto tiempo. Concedamos también que el cuerpo humano pueda ser considerado una máquina con movimiento periódico, es decir, un cierto "reloj" y como tal sometido a la conclusión general acerca de su atraso por razón de la velocidad (no olvidemos, sin embargo, las conclusiones del trabajo de Rosen citado).

..

Pues bien, sostenemos que las únicas conclusiones que pueden legítimamente sacarse en esas condiciones son que *los relojes discrepan de su primitiva sincronía*, por un lado, y por otro que *uno de los mellizos podrá estar, sí, rejuvenecido, pero que no será por ello más joven*.

Y antes de que esto parezca paradojar las paradojas aclaremos nuestras palabras. Admitido cuanto hemos admitido acerca del comportamiento relativista del mecanismo periódico y su adaptabilidad al cuerpo humano, es *exacto* que el reloj en movimiento quedará desfasado y que el mellizo viajero será más joven luego de su excursión; pero ello no es *realmente exacto*, entendida esta distinción de realidades precisamente en el sentido eddingtoniano. Es decir que la diferencia reside en considerar no sólo lo real-aparente sino lo real-real.

Lo real-aparente es el tiempo en cuanto medido, en cuanto considerado según su estructura métrica. Estructura que no existe como real-real sino que es arbitrariamente sobrepuesta al tiempo a través de una unidad mesurante que no guarda adecuación natural con la realidad continua del tiempo. Medir es ciertamente conocer la cantidad de una cosa (y sólo la cantidad) ¹⁴ pero es también cierto que cuando se trata de medir una extensión, cuando se trata de la cantidad continua, se da una verdadera inconmensurabilidad entre la unidad —que es arbitraria— y el continuo —que es natural—; no ocurre lo mismo cuando se trata de la cantidad discreta puesto que aquí la unidad es una consecuencia directa y natural de estar así separados los objetos a contar: en última instancia (o en primera, según se considere) esta unidad natural es consecuencia directa de la unidad trascendental del ser encarnado en la real multiplicidad de los seres existentes como individuos que *participan* de aquella unidad. De aquí que Santo Tomás diga que la medida se halla primariamente en los números y secundariamente en la magnitud continua. ¹⁵ La realidad del continuo no puede agotarse en la realidad del discreto, por lo cual una magnitud es susceptible de ser medida con precisión y exactitud cada vez mayores de acuerdo con la disponibilidad de instrumental cada vez más sensible, sin llegarse a asegurar nunca su valor real. De aquí también que pueda decirse que la "verdad" científica de una magnitud *qua* magnitud es esencialmente un algo variable con la sensibilidad del instrumental de medición. Así, no significa lo mismo para el

¹⁴ TOMÁS, *In X Met.*, lect. 2.

¹⁵ S. TOMÁS, *De Virt. Card.*, a. 3.

físico un valor 2,51 m que 2,510 m; ni para el químico un peso de 13,4 g que 13,4000 g: en ambos casos los ceros finales, que no alteran el valor absoluto, indican sin embargo la precisión con que fueron hechas las mediciones y por consiguiente su real alcance como medida y las probabilidades de mejorarlas.

Lo real-real es el tiempo en cuanto número del movimiento según lo anterior y lo posterior topológicos,¹⁶ es decir, según su estructura primaria y primordial, de la cual depende la estructura métrica a ella adosada como forzosamente, en cuanto que ese antes y ese después no sólo son susceptibles de ser numerados, distinguidos ordinalmente sino que además puede ser determinada la magnitud que los separa según una pauta cardinal, que diga *cuánto* va del antes al después.

Pero el tiempo ya es cuando se han distinguido lugares ocupados sucesivamente por el móvil,¹⁷ cuando se han numerado sucesivamente puntos de la trayectoria recorrida, cuando se ha ubicado distintamente al móvil, deteniéndoselo mentalmente en puntos singulares de la magnitud atravesada. Así surge el tiempo como algo que de suyo es más que pura medición cuantitativa, como algo natural y no simplemente matemático,¹⁸ tal como es natural y no simplemente matemático el movimiento que lo origina y tal como es natural y no simplemente matemática la extensión que en última instancia fundamenta a ambos.¹⁹

Luego el tiempo antes *es* que *es medido*: medido adjetiva precisamente a ser. Ser medido es accidental al ser.²⁰ Consiguientemente se ha de ser cauto en toda traslación de órdenes, no sacando conclusiones desde la métrica del tiempo que trasciendan el plano mensurativo.

Nos interesa, sin embargo, determinar ahora si es dable una "dilatación del tiempo" y si, en consecuencia, pudo haber transcurrido más tiempo para uno de los mellizos en razón de su velocidad. No insistiremos en la reciprocidad del atraso de los relojes, puesto que de otro modo deberíamos plantearnos la reciprocidad de envejecimiento por la reciprocidad de movimiento, con lo cual se acabaría esta paradoja de los mellizos ya que ambos ¡seguirán siendo mellizos! Y tampoco podemos recurrir a la medición del tiempo según relojes poseídos por ambos mellizos, puesto que caeríamos entonces en una grave dificultad de la cual no parecen hacerse cargo los relativistas que recurren a esa "demos-

¹⁶ ARISTÓTELES, *Phys.*, IV; 219 b. Preferimos hablar de número y no de medida no sólo porque es más correcto sino también para evitar confusión con la estructura métrica del tiempo, de que hablamos antes.

¹⁷ No es menester insistir en que, sin señalarlo, nos estamos refiriendo al movimiento local, pero que todo ello vale para el *motus* en su más amplio sentido.

¹⁸ "Tempus non est quid mathematicum sed naturale", S. TOMÁS, *II Sent.*, D. 2, q. 1, a. 2.

¹⁹ "Prius et posterius prius sunt in magnitudine quam in motu, et in motu quam in tempore", T. TOMÁS, *In IV Phys.*, lect. 17.

²⁰ No lo es, claro está, la posibilidad de serlo; en principio todo ser cuantificado ha de poder medirse, so pena de ser contradictorio.

tración”: ¿Cuál sería la pauta para demostrar que el mellizo viajero es, efectivamente, más joven? ¿Cómo reconocemos que una persona es más o menos joven que otra? Objetivamente sólo por los años vividos en cada caso, es decir, por cierta medida de tiempo. Y así no logramos romper el círculo: si los relojes atrasan, el ritmo vital, debe atrasar, es así que los relojes atrasan, Luego ... Comprobación: porque ha transcurrido menos tiempo en la vida del mellizo viajero, es decir, ¡que su reloj atrasa!

Detengámonos nuevamente entonces en la noción misma de tiempo. Ciertamente que captamos el tiempo gracias al movimiento y únicamente por él: ²¹ es el cambio la fuente originaria del tiempo, el cual surge a perfecta existencia en cuanto nuestro intelecto es capaz de captar y juzgar en un mismo y único acto, unificándolas en una realidad lógica, esas realidades extremas que son ambos términos del movimiento (*a quo* y *ad quem*), totalizando así la realidad fluente que es el movimiento. La numeración ordinal de este movimiento hará surgir la noción de tiempo como sucesión de estados del móvil; tiempo que participa, como el movimiento, de la fluencia del móvil. Por donde ambos, movimiento y tiempo, tendrán su fundamentación final y completa en la existencia aquí y ahora del móvil en su duración espacio-temporal.

Porque esta es la única realidad del tiempo: no el pasado, que ya no es; no el futuro, que todavía no es; sino el presente, el instante, el ahora o *nunc*, ese “punto” del tiempo, que es “nexo del tiempo porque relaciona el pasado al futuro, y que es también un límite ya que es el fin de un tiempo y el comienzo de otro”.²²

Ese *nunc*, nexo y divisor fluente de una realidad cabalgante en lo fluente, encuentra su sujeto de inhesión en el móvil, única realidad que permanece idéntica a sí misma a través del “hacerse” de movimiento y tiempo dándoles su unidad. La identidad del *nunc* como sujeto que da razón de la continuidad del tiempo no es sino la identidad del ser que se mueve permaneciendo idéntico a sí mismo como ser y que según su existir unitario en el tiempo, según su continuidad temporo-existencial no es sino la *duración* o existencia prolongada en el tiempo de esa identidad que es el ser móvil.²³ Es él quien existe aquí y ahora, invariado como ser en el orden esencial pero “siendo sucesivamente” como ser sometido a cambio en el orden accidental. Es precisamente este “ser sucesivamente”, esa prolongación del acto de existir, lo que constituye propiamente la duración, cuya numeración sucesiva es el tiempo. De aquí que el tiempo, como totalidad, no se da en la realidad sino que aparece como un ser de razón con fundamento en la realidad del sujeto que dura, siendo el intelecto —lo señalamos ya— quien “presentifica” pasado y futuro conjugándolos

²¹ ARISTÓTELES, Phys., 218b, 29-219a.

²² ARISTÓTELES, Phys., 222a. 10.

²³ S. TOMÁS, S. Theol., I, 10, 4. ad 2um; ARISTÓTELES, Phys. 219b, 22-222a 9.

con el actual ahora en un sólo y mismo acto, integrando así la existencia realmente sucesiva del tiempo.

De cuanto va dicho surge, puesto que la realidad del tiempo no es sino la realidad del ser móvil, que existirán tantos tiempos cuantos seres móviles: lo que existe no es *el* tiempo, propiamente, sino *los* tiempos de cada ser móvil.

Ahora bien, por cuanto se da la simultánea existencia de una pluralidad de seres móviles, habrá una coincidencia simultánea de *ahoras* y podrá lograrse una noción de *el tiempo* frente a *los tiempos* y una comparación, por consiguiente, entre los tiempos adoptando uno de ellos como patrón.²⁴

Llevado el análisis desde el movimiento se llega a idéntica conclusión: puesto que *los movimientos* se reducen, en última instancia, a la noción analógicamente una *del movimiento* como actualización sucesiva del ser en potencia, esto es, se refieren los movimientos a una misma realidad de potencio-actualidad, los tiempos que los miden se reducen a una misma noción de antero-posterioridad. Luego, cualquier movimiento puede servir, en principio, de patrón comparativo si bien por razones prácticas se puede preferir un tipo de movimiento, p. ej., el uniforme. No puede hablarse de un tiempo-medida absoluto basado en un movimiento primero, como querían Aristóteles y Santo Tomás.²⁵ El movimiento sólo se capta como relación y su medida es producto de una convención arbitraria, por lo cual bien puede decir Poincaré que "no existe una manera de medir el tiempo que sea más real que otra; la que se adopta generalmente es sólo más cómoda."²⁶

Ahora bien, si el tiempo es intrínsecamente dependiente del movimiento y éste puede ser más o menos rápido, cabe preguntarse si el tiempo no podrá fluir, análogamente, más o menos rápidamente. La respuesta ha de ser, sin duda alguna, negativa. En primer lugar —y en esto estará de acuerdo el físico— es gracias a la uniformidad de "fluencia" del tiempo (estrictamente del móvil patrón) que podemos definir la velocidad como relación entre el espacio recorrido y el tiempo empleado y decir con Aristóteles que "rápido y lento se definen por el tiempo: rápido es aquello que se mueve mucho en corto tiempo; lento lo que se mueve poco en largo tiempo".²⁷ Por consiguiente, si introdujéramos de algún modo la idea de velocidad en el fluir del tiempo llegaríamos al absurdo de definir el tiempo por el tiempo,²⁸ o la velocidad en función de la velocidad.

²⁴ Obsérvese que en la objetiva simultaneidad existencial de móviles reposa la simultaneidad objetiva de acontecimientos que quiere negar la relatividad en función de la métrica del tiempo.

²⁵ P. ej.: ARISTÓTELES, *Phys.*, 223 a 29; *Met.*, 1053 a 8; S. TOMÁS, *In VI Phys.*, lect. 23; *S. Theol.*, I, 10, 6, resp., etc.

²⁶ H. POINCARÉ, *El valor de la ciencia*, Buenos Aires, 1946, c. II.

²⁷ ARISTÓTELES, *Phys.*, 218b 15.

²⁸ ARISTÓTELES, *Phys.*, 218b 18.

En segundo lugar, señalemos que la velocidad no pertenece al movimiento sino como su aspecto gnoseológico, como su manifestación fenoménica más inmediata en cuanto el intelecto relaciona inmediatamente los diversos estados de movimientos que observa. La velocidad es una relación entre longitud y tiempo y no un constitutivo esencial del movimiento. ¿Qué relación existe entre la rapidez con que se oscurece el cielo —movimiento de alteración— un día de tormenta y la velocidad con que se traslada la gente —movimiento local— por aquel mismo hecho? Sólo la relación que establece el reloj, es decir, sólo el convencional vínculo que introduce el hombre entre aquellos dos movimientos naturales en cuanto comparados con la distancia recorrida por las manecillas del reloj. Por otra parte, en la definición del movimiento como actualización sucesiva del ser potencial²⁹ para nada entra la noción de velocidad; luego no tendrá tampoco cabida en la noción de tiempo.

No existen, no pueden existir tiempos más o menos rápidos. El *aritmós kineseos* es número en cuanto ordenación de los diversos *ahora* y *después* que el intelecto quiera considerar como individualizados —arbitrariamente individualizados— en la real, esencial continuidad del movimiento. Y si luego puede trasladarse esa captación al campo de la cantidad, es simplemente porque todo tiempo se da con el movimiento y éste con la magnitud, en una trayectoria dibujada sobre lo extenso. De allí que siempre que se mida tiempo se mida directamente una longitud según un movimiento uniforme, *donde el tiempo queda eliminado por ser una constante*. El tiempo es mensurable en cuanto participa de la magnitud, participación que no connota velocidad.

De aquí nuestra conclusión: no dependiendo el tiempo de la velocidad del móvil que dura, no podrá darse ni real “dilatación del tiempo” ni real “desmellización”: el tiempo ha fluído igualmente para ambos, *aequebiliter fluit*, como decía Newton. No negamos que pueda, *en razón del movimiento como real traslación cósmica*, quedar afectado *el mecanismo del reloj*, ya que se tratará entonces no sólo de la *actualización propia* del móvil sino que se involucrará también concomitantemente una interacción entre dicho móvil y los demás cuerpos existentes y sobre todo con los “campos” circundantes (recuérdese que según la relatividad generalizada, la aproximación del reloj a un campo gravitatorio afecta su mecanismo). Lo que sí negamos es que la simple velocidad produzca tal efecto y, especialmente, que se considere con ello afectado el tiempo.

Cuanto a los mellizos, nuestra previa afirmación quiere señalar que es *exacto* que el mellizo viajero es, luego de su periplo, más joven que el sedentario *si se da el desfaseamiento de los relojes y se acepta que la realidad del tiempo no es sino la realidad de su mensuración*; pero que tal rejuvenecimiento no es *realmente exacto si se considera no ya la afección del instrumento de medición sino la realidad última del tiempo*.

²⁹ ARISTÓTELES, *Phys.*, 201a 10.

Sin embargo nuestra admisión de que el mellizo viajero podrá estar más rejuvenecido tiene todavía otro sentido. No, claro es, que admitamos la “dilatación del tiempo” relativista. Tampoco queremos referirnos al aspecto psicológico, pues entonces no haría falta la motivación relativista; la existencia de ese “tiempo interior” es una experiencia anterior innegable y frágil, dependiente de múltiples factores que pueden resumirse en el “estado de ánimo”: una persona podrá “sentirse” más o menos joven sin necesidad de referencia alguna a teorías científicas.³⁰

Lo que intentamos hacer ahora es un breve *excursus* hacia el terreno biológico. Por supuesto que no nos aferraremos al subterfugio de sostener que ser mellizo depende de ciertas condiciones de nacimiento y no de posterior evolución: ser mellizo es, indudablemente, un hecho irreversible, un hecho fundamentalmente histórico que nada tiene que ver con la teoría relativista;³¹ pero fincar aquí nuestra crítica sería no sólo hacer casuística sino malinterpretar aquello que queremos solucionar.

Nuestro problema es ahora otro más interesante y que dejaremos apuntado para el eventual biólogo que se aventure a aprender: ¿De qué depende el envejecimiento? ¿Es un proceso que se desarrolla por el simple transcurrir del tiempo según una dependencia cronológica esencial? ¿O es dicha dependencia sólo accidental?

La pregunta no es tan impertinente como parece si se considera la importancia que está adquiriendo en el terreno científico el denominado “tiempo biológico” y la consiguiente recurrencia a un “reloj interno” o reloj fisiológico controlado por la actividad metabólica celular. Los estudios conducidos sobre animales inferiores acerca de su velocidad de envejecimiento en relación a ciertas condiciones externas arbitrariamente variadas (temperatura, luz, alimentación, etc.) hasta las exitosas pruebas de hibernación en el caso del hombre, llevan efectivamente a modificar el ritmo metabólico, haciendo que se acelere o retarde el envejecimiento; con lo cual, dicho sea de paso, la “desmellización” relativista no aparece como absurda adquiriendo, desde este terreno biológico, cierta carta de probabilidad.

Desde lo que podríamos denominar —muy imprecisamente— “envejecimiento natural”, varias son las teorías biológicas que intentan explicar tal fenómeno, recurriendo al aumento de entropía en el metabolismo hídrico, a las perturbaciones endocrinas, a la disminución de la irrigación sanguínea, a intoxicaciones endógenas, etc.; causas concurrentes todas hacia lo que parece ser el fenómeno fundamental de modificación de la actividad metabólica celular.³²

³⁰ Es de notar al caso que las personas “activas” son en general las que aparecen “rejuvenecidas”, al menos durante cierta época de su vida.

³¹ Aquella señora gorda que insistió: “¿Los dos?”, al responderse acerca de la edad de los mellizos, sufría indudablemente de prejuicios relativistas.

³² P. CHAUCHARD, *La mort*, París, 1956; E. HUANT, *Connaissance du temps*, París, 1950.

De donde "el envejecimiento o senescencia significa caída de vigor según transcurre el tiempo, apareciendo éste como una creciente probabilidad de morir".³³

Todo esto no debiera indicar sino que el envejecimiento dice de relación inmediata entre ciertos factores externos y la natura del viviente, de hecho ha contribuido a aumentar la explicable confusión que existe en el terreno científico acerca de la naturaleza del tiempo. Sin embargo, es claro que de los datos aportados por la biología no puede lógicamente sostenerse una dependencia causal de la relación tiempo-envejecimiento en el sentido que el tiempo sea *causa* del envejecimiento. Ciertamente que el envejecimiento se da en el tiempo por cuanto tal proceso es un verdadero movimiento —movimiento hacia la muerte— que como todo otro movimiento se cumple en el tiempo, pero sin depender causalmente de éste: muy al contrario, ya hemos señalado que es el tiempo quien depende del movimiento en cuanto surge de su numeración. Consecuentemente el envejecimiento podrá ser más o menos rápido, es decir, un organismo podrá aparecer más o menos deteriorado, funcionalmente hablando, que otro, pero esto ha de entenderse *según un mismo intervalo* que se ha de tomar necesariamente como patrón de comparación a fin de poder establecer las diferentes velocidades de cada uno.

Por donde el tiempo no será causa de la velocidad de envejecimiento sino sólo medida comparativa extrínseca de aquella otra medida intrínseca que se deberá fundar en criterios puramente anatomo-fisiológicos. El envejecimiento depende así sólo accidentalmente del tiempo, como accidentalmente dependen del tiempo todos los procesos que ocurren *en* el tiempo, aun las operaciones sensitivas del alma,³⁴ sin que pueda sostenerse que ocurren *por* el tiempo. El tiempo no es *causa* de nada sino un puro *efecto*.

Observemos de paso que si el envejecimiento es el efecto de un retardo metabólico —y dejamos al biológico la tarea de concordar esto con los resultados de las experiencias de hibernación, p. ej.— el retraso del ritmo biológico postulado para el mellizo viajero acabaría por hacerlo *mayor* (más envejecido) que su hermano; llegaríamos así a una conclusión análoga a la obtenida por Rosen por vía termodinámica (aumento de entropía para el viajero).

De todos modos, insistimos, no debe confundirse un eventual *rejuvenecimiento*, que es fisiológico, natural, que puede ser consecuencia, entre otros factores, del hecho de la traslación física del viviente en el sentido real cósmico que apuntamos para los relojes, con la *edad* de ese mismo viviente según el intervalo transcurrido entre dos puntos de su trayectoria temporo-espacial. Confusión que es precisamente la que subyace a esta "paradoja de los mellizos".

³³ A. COMFORT, "The life span of animals", *Scientific American*, 1961, 205, n° 2, p. 108.

³⁴ S. TOMÁS, *S. Theol.*, I-II, 53, 3, ad 3um.

Resumiendo entonces:

1) La "paradoja de los relojes" tendrá o no solución científica, pero en su explicación no podrá quedar afectado el tiempo por razón de la velocidad sino sólo el reloj como mecanismo y en razón de la traslación cósmica que lo anima.

2) Aun aceptando solucionada la "paradoja de los relojes", falta resolver la adecuación real de la analogía reloj-cuerpo humano.

3) Aun aceptando la convertibilidad reloj-cuerpo humano y la alteración rítmica por la traslación física real, lo único concluyente será que el mellizo sedentario podrá (o no) hallarse más envejecido (deteriorado fisiológicamente), pero que seguirá siendo tan mellizo cronológicamente como al principio.

4) Ciertamente el envejecimiento no es causado por el tiempo: el tiempo no es agente sino sólo patrón de comparación entre las velocidades de envejecimiento de dos cuerpos.

5) Finalmente, no puede haber caso de "dilatación del tiempo": la noción de tiempo no involucra la de velocidad; de otro modo se caería en la definición del tiempo por el tiempo o en la medición de la velocidad en función de la velocidad.

J. E. BOLZÁN

¿ES DESEABLE LA CIENTIFICACION TOTAL?

Nuestro propósito es discutir los alcances y las limitaciones de lo que se llama, en el sentido usual más estricto, "método científico". Tal enunciación revela que nuestra crítica no apunta a un problema científico propiamente dicho (i. e., surgido *dentro* de los sistemas científicos, como resultado de sus investigaciones acerca de sus *objetos*), sino a uno meta-científico, o, en lenguaje más canónico, epistemológico (i.e., surgido dentro de "teorías" filosóficas, como resultado de sus investigaciones *acerca* de los *sistemas científicos*). Como nuestra investigación es entonces de nivel *uno* (si la científica lo es de nivel *cero*), carecemos de los recursos que protegen y fertilizan los razonamientos científicos *sensu stricto*: la deducción y la verificación. Pero esto no implica un abandono total de las pautas más generales de la lógica, siquiera a manera de dogma previo e ineludible. Un alogicismo radical nos privaría de ser entendidos, y de aspirar a adscribir a nuestras conclusiones, la apreciable propiedad semántica "es verdadero". Nos veríamos en la notable situación del terco personaje que, por haber rechazado de plano toda lógica, no disponía de medios para demostrar que la lógica *debía* rechazarse.¹

La marcha de una investigación filosófica (en particular, epistemológica) no exige, a fortiori, un fundamento historiológico, ya que es posible salir al paso de los problemas mismos, sin preocuparse por las soluciones aportadas a ellos por otros autores. Pero, como la ciencia y la filosofía se nos manifiestan como "entes" descubiertos en distintas perspectivas a lo largo de muchos siglos, por centenares de generaciones (por eso se habla del "progreso" o "evolución" de esas disciplinas), no estará de más ver la forma en que ha sido planteado el problema que pretendemos resolver. Porque, según sabemos, sin planteo no hay posibilidad de resolución.

Las dificultades creadas en nuestra época por la filosofía científica son graves. Se han agudizado los métodos de análisis (piénsese en los "verbófilos" de Oxford), se han encontrado teorías explicativas para muchos problemas otrora desconcertantes, y han sido disueltos otros muchos que no resistieron las exigencias de la semiótica. Pero junto a semejantes descubrimientos, nos preguntamos, perplejos, por la *validez de esas mismas teorías analíticas*; nos

¹ EPICTETO, *Conversaciones*, II, 25.

quejamos a menudo de que, si bien sus conclusiones aparecen justificadas, dentro de la teoría misma, no se nos ha dado la justificación *de la teoría como tal*. Desechamos aspectos que requerirían un tratamiento minucioso, p. ej., el de la "naturaleza" de la ciencia y de la propia epistemología. Nos restringiremos a los alcances de lo que llamamos *cientificación*.

No son nuevas las disputas entre los científicistas y sus enemigos, en cuyo bando militan "metafísicos", "intuicionistas", "irracionalistas", "místicos" y otros que, aunque fervientes racionalistas, parecen moverse en la vaguedad y la incoherencia (v. gr., los idealistas postkantianos). Lo nuevo de la cuestión, es que las armas del científicismo se han vuelto tan agudas, que todo lo objetivo, lo "importante", lo "digno de estudio" ha sido puesto bajo el amparo de (y lo demás, destruido por) el método científico. Incluso se ha llegado a decir, que todo lo "incientificable" con pretensiones de filosófico, es puro "macaneo".² Hemos llegado a un instante de tan alta tensión, que un examen reflexivo de los planteos aludidos no parece superfluo.

Corresponde que definamos ahora el neologismo "cientificación" introducido: (x) (*x es una cientificación*) si y sólo si (*es una operación racional consistente en transformar un lenguaje L cualquiera en un lenguaje L', sintáctico o semántico*).

Desde luego, la nuestra es del clásico tipo de "definición nominal", sin la cual nuestra investigación sería, por lo menos, caótica. No hay que creer, empero, que los lógicos multiplican ad infinitum estas formulaciones con el perverso fin de crear un "nominalismo" capaz de enloquecer a los no acostumbrados a las abstracciones simbólicas. Antes bien, su propósito es establecer puntos de partida más o menos arbitrarios, cuya claridad y precisión permitan decidir la *validez* (invalidez³ de las conclusiones derivadas de ellos, luego de obtener todas las que sea posible. Porque, para inventar definiciones nominales, lo único necesario es lograr un acuerdo entre los lógicos (o ni siquiera eso). Lo importante no es la producción de infinitos simbolitos (aspecto lingüístico), sino su *interpretación*⁴ (aspecto teórico).

Nuestra definición incluye también la transformación lingüística de formas de conocimiento no expresadas aún por un lenguaje. Es decir, "cientificación" será formalización de cualquier tipo de "experiencia espiritual", estética, mística, ética, etc., ya que nos proponemos justamente decidir si es o no posible cientificarla totalmente. Podríamos decir esto en forma más inteligible: "no nos referimos sólo al conocimiento racional, sino también al intuitivo, volitivo y simpático, por ejemplo". No lo hacemos, porque en la frase entrecomillada hay palabras pertenecientes al lenguaje corriente entre filósofos, que se funda en una gnoseología que dista mucho de estar justificada.

No analizaremos en detalle los problemas particulares de cada disciplina, ni tomaremos partido por ningún tipo de solución; simplemente, establiceremos las pautas generales a que, según nosotros, debe atenerse el científicismo.

² Según se desprende de M. BUNGE, *Antología Semántica*, Buenos Aires, 1960, pág. 11, líneas 1-2.

³ Las expresiones "validez" e "invalidez" no están tomadas con su denotatum técnico sino con uno muy similar al vulgar. Para el técnico ver COP1, *Symbolic Logic*, Macmillan, N. Y., 1960, pág. 307.

⁴ Sobre "interpretación", ídem nota anterior. Así se extiende su alcance dentro de sistemas sintácticos. Para el uso técnico COPIC, pág. 306.

La expresión “lenguaje formalizado”, no elucidada, que figura en el definiens, se toma en sentido usual.⁵ Este concepto moderno de ciencia⁶ es menos vago que los tradicionales, y deja libertad al filósofo para usar el “concepto clásico de ciencia”, al designar a formas menos específicas de conocimiento (p. ej., la filosofía misma).

Con esto, delimitamos la “extensión” de nuestra definición. Según lo siguiente, vemos que también es “formalmente correcta”:

$$(x) C(x) \equiv (z,y) \\ ((L(y) \ \& \ L^o(z)) \supset (T(z,y,z)))$$

1. — La naturaleza de la científicación.

Si bien el conocimiento racional (o, mejor, “intelectual”, incluyendo bajo este epígrafe todas las formas de la ciencia y la filosofía), tiende hacia la objetividad, todos sus problemas se plantean por, gracias a y en relación a un ineludible sujeto. Es muy cierta la popular creencia de que, a pesar de la “transcendencia” que los filósofos atribuyen a sus problemas, éstos no existirían si desaparecieran aquéllos. Lo cual no dice que sus planteos sean hechos viciosamente, por el gusto de entretener el tiempo en algo, sino que la forma de ser del sujeto filosofante (o científicante) modifica y hasta crea sus objetos. Esto es comprendido muy bien en nuestro siglo, y ha epilogado en el advenimiento de la metafísica existencial, no sin gran escándalo para los epistemólogos. Es oportuno, para comenzar, ampararnos en una de las más felices enunciaciones, de un gran pensador que insistió mucho en este aspecto: “Das Fragen selbst hat als Verhalten eines Seiendes des Fragers, einen eigenen Charakter des Seins”.⁷ Buscaremos el “carácter de ser” de la científicación, empezando por “el preguntador”, es decir, el hombre.

El intelectual acostumbra a distinguir radicalmente entre todas aquellas actividades que exigen el empleo de las facultades mentales (por lo menos, en grado eminente), y esas otras, más modestas, cuya posesión comparte con el resto de los mortales. En la primera clase incluye arte, filosofía, ciencias, literatura, pedagogía, etc., nivelando a una misma “línea de enrase” entidades de muy distinta jerarquía. La confusión proviene del carácter *social* común a todas ellas, en contraste con lo trivial y rutinario, que se da en la intimidad de la vida doméstica. Esto se aclara fácilmente, recordando las opiniones que la ciencia, por ejemplo, merece del vulgo.

Como dice un gran combatidor del “buen” sentido común,⁸ para el vulgo, “la ciencia está representada por una variable selección de triunfos sensacionales, tales como la telegrafía sin hilos y la aviación”. Este se la imagina como una “cosa” difusa, no del todo inmaterial, que flota en el aire, a la que todos los “genios” contribuyen con su porción de “descubrimientos”, y que va cambiando

⁵ Sobre esto, vide CARNAP, *Introduction to Semantics*, Cambridge, 1948, *passim*.

⁶ Exposiciones didácticas sobre la nueva concepción de ciencia, pueden verse en POPPER, *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, 1959.

⁷ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Neomarius Verlag, Tübingen, 1949, pág. 5, línea 17.

⁸ BERTRAND RUSSELL, *Misticismo y Lógica* (trad. cast.), Buenos Aires, 1961, cap. II; “El lugar de la ciencia en una educación liberal”, pág. 41.

de tamaño y hasta de forma con el correr del tiempo (este cambio sería el “progreso”). Su finalidad es el bienestar de la humanidad, sus métodos, microscopios, bisturíes, laboratorios...; sus “triumfos”, vacunas, televisores, artículos de plásticos, etc. No pueden aceptar que la ciencia sea un *ente lógico*, un conjunto de enunciados y de entidades abstractas (según los no nominalistas), que no “progresa” ni “deviene” en sentido estricto: que amplía su campo gracias a las investigaciones empíricas, y modifica sus estructuras para amoldarse al mayor conocimiento disponible.

Reparemos en lo único común a todas esas entidades abstractas antes mentadas, en el aspecto social. ¿En qué coinciden un filósofo, un biólogo, un crítico de arte y un historiador? Por de pronto, todos escriben libros, recitan conferencias, dictan clases y cobran emolumentos, etc., pero eso *no* afirma afinidad *ontológica*⁹ entre el arte (que *sí* es una expresión subjetiva), la biología (que es una ciencia o lenguaje formalizado), la historia (que es una forma de la realidad, un “proceso”) y la filosofía (la regina scientiarum, saber muy peculiar, sobre el que no hay acuerdo general).

En suma: contra la ciencia se cometen múltiples desatinos, que clasificamos en cuatro grupos generales (excluimos el reduccionismo científico por ser precisamente el que estamos criticando):

- 1º Se confunden la *ciencia* (ente lógico) con la *técnica* (formas de aplicación) y aún con el provecho material de ésta en la vida común.
- 2º Idem, con la supuesta *función social* que ejerce en una civilización; con las *opiniones de los científicos*, y hasta con los *científicos* que la estudian y con los *profesores* que la enseñan.
- 3º Se llama *ciencia* a cualquier actividad que requiera el uso de algún método, técnica o plan: arte, “historia”, deporte, filatelia, etc.
- 4º Como extremo opuesto al anterior, se *restringe* su alcance, restándole campos a los que tienen derecho.

Es fácil eludir el problema de esencia de la ciencia, considerándolo mera cuestión de nombres.¹⁰ Es lugar común oír comentarios como este: “Todo es cuestión de ponernos de acuerdo; depende a qué llamemos tal cosa”. Pues bien, la palabra “ciencia” ha sido definida implícitamente (aspecto nominal), y ahora queremos saber si tal o cual disciplina es o no ciencia (aspecto *esencial*). Nuestra regla de designación nos permite hacerlo, a menos que destruyamos por su base toda la semántica.

Sin rememorar la archisabida historia de la ciencia especulativa, recordemos que, en la antigüedad y en la edad media, su punto de partida fue ontológico (estuvo subordinada a concepciones de la “sustancia”, la “causalidad”, etc., entendidas como absolutas y racionales). En la edad moderna, gracias al cogito y a la revolución copernicana, el fundamento fue gnoseológico (se partió del “conocer” y no del “ser”). En nuestra época, se ha encontrado uno más modesto,

⁹ Despojamos al adjetivo “ontológico, a” de sus connotaciones tradicionales. Entiéndase como “en cuanto a su naturaleza o esencia”.

¹⁰ M. BUNGE, *Metascientific Queries*, Charles Thomas Springfield, 1959, cap. III, pág. 52, lín. 1-3; “This is only a questions of names...”.

pero menos difuso: el lenguaje,¹¹ que no sólo es lo que tienen en común todas las especulaciones, sino que suma a ello su *neutralidad metafísica*.

El empleo del análisis lingüístico¹² permitió a los epistemólogos hacer una distinción dentro de la temática filosófica anterior. Se separaron los llamados "pseudoproblemas", como el del Ser, la Nada, el Espíritu, etc., de los problemas "mal planteados", pero lingüísticamente aprovechables como el de la *verdad*. La palabra "verdad", muy venerada por pensadores de muy heterogéneas tendencias, no podía resultar excluida del lenguaje de la ciencia; porque, ¿quién no pensó alguna vez que era el privilegiado poseedor de la verdad total? Además, la ambición de conseguir una verdad, si no "absoluta", por lo menos *definitiva*, no perdonó tampoco a los metacientíficos, filósofos al fin. De allí surgió la conocida (y muy criticada, aunque útil, sobre todo en los dominios adonde no llega la verdad *formal*) concepción *semántica* de la verdad.¹³

Si la ciencia es un lenguaje en sentido amplio (i. e., no sólo un objeto-lenguaje para hablar de objetos, sino un sistema de metalenguajes, para hablar del objeto-lenguaje)¹⁴ pueden fijarse requisitos *lingüísticos*, agrupables como sigue:

a) *Sintácticos*.

Las ciencias (o bien, las *ramas* de la ciencia) deben estar *lógicamente estructuradas*. Mediante una desinterpretación de sus enunciados, obtendremos fragmentos de lenguaje lógico propiamente dicho (proposicional, funcional, etc.). Estos formarán parte de un sistema axiomático-deductivo, como el Whitehead Russell, p. ej.¹⁵

Se justifica la opinión de Carnap acerca del papel de las ciencias formales sin perjuicio de la existencia de los universales, o de teorías metamatemáticas y metalógicas.¹⁶

Estos requisitos *sine quibus non*, podrían fundirse con los semánticos; aquí se los considera como necesarios: imponen una condición a cumplirse; pero no suficientes: no garantizan el *sentido*.

b) *Semánticos*.

Faltando lo impuesto por a), cualquier interpretación¹⁷ de los enunciados científicos daría un sin sentido; pero puede asignarse una estructura correcta a

¹¹ Una exposición preliminar a toda teoría moderna del lenguaje (en el sentido de "disciplinas puras") es: C. MORRIS, *Foundations of the Theory of Signs*, en NEURATH, CARNAP & MORRIS (comp.) *International Encyclopedia of Unified Science*, Chicago, 1955, pág. 77-137, bibliografía en la 137. Volumen I.

¹² Sobre esto, vide: A. PAP, *Elements of Analytic Philosophy*, Macmillan, 1949.

¹³ Vide: TARSKI, *The Semantical Conception on Truth...*, publicado en *Philosophy and Phenomenological Research*, 1944, 4: 341-375. También KOTARBINSKI, *W sprawie pojęcia prawdy* (creemos que hay traducción inglesa).

¹⁴ COP, ob. cit., pág. 186, cap. VII, I.

¹⁵ Nos referimos al de *Principia Mathematica*, Cambridge, 1925-27.

¹⁶ R. CARNAP, *Formalwissenschaft und Realwissenschaft*, en ERKENNTNIS, *Annalen der Philosophie*. Band XIII, Heft 1, Leipzig, 31-3-1935; pág. 36; lín. 33-35: "*Die Formalwissenschaft hat überhaupt keine Gegenstände; sie ist ein System gegenstandsfreier, gehaltvoller Hilfssätze*". (La cursiva es de Carnap).

¹⁷ Cfr. nota 2 de la pág. 2. Aquí el sentido *sí* es técnico. Cfr. COP, cap. 9, VI.

enunciados que mencionan objetos inexistentes, o en donde figuran predicados "inescrutables". El sentido queda garantizado por:

- (b-1) Cada término designativo "tendrá" una regla de designación.
- (b-2) Cada enunciado "tendrá" una regla de verdad.
- (b-2') Si el enunciado es molecular, la regla de verdad es la tabla de decisión o tabla de verdad.

(b-2) Implica verificabilidad, que puede no ser actual (como en llueve), sino también posible (e. j., "en Marte el costo de la vida es bajo"), pero no imposible (e. j., "el ser es la nada", Hegel). En el último caso, no hay regla de designación, presupuesta por las de verdad.

c) *Sintáctico-semánticas.*

Resume a ambas. Se habrá ya notado que, la razón por la cual a) no es suficiente, es que yo puedo "adaptar" una frase mal construida en lenguaje natural, al lenguaje lógico (p. ej.: simbolizando palabras como "nada", que es un cuantificador negado, con variables individuales). Esta condición c) es decisiva, pues exige poder pasar de un sistema sintáctico a uno semántico y viceversa.¹⁸

Aun siendo requisitos necesarios y suficientes, los enumerados se refieren sólo a la "forma" del sistema científico. Nada nos dicen acerca de la función gnoseológica que desempeña, explicando (prediciendo o retrodiciendo) fenómenos del mundo real. Veamos cómo son respetados por el "método" (empírico), en lo que consideraremos las etapas más generales de la científicación.

Señalaremos solamente las etapas indispensables a nuestro análisis (no así los distintos "escalones" del proceso metodológico):

a) *Punto de partida.*

Hay un cierto tipo de objetos (la teoría del objeto tradicional les llama "reales"; aquí no abriremos juicio al respecto), que la ciencia fáctica observa y describe: cosas, relaciones entre cosas (fenómenos). Se construyen enunciados protocolarios, generalmente, en lenguaje coloquial. La ciencia, empero, necesita enunciados generales (hipótesis, leyes), y procede a "formalizar" esas formulaciones primitivas.

b) *Organización de las teorías.*

Es el meollo de la científicación. Se desea construir un "modelo teórico", en que los enunciados puedan deducirse de unos pocos, mediante reglas especificadas. La gnoseología científica se ocupa de los procesos heurísticos que conducen a la construcción del modelo, y de criticar los alcances explicativos y discutir la confiabilidad de las leyes e hipótesis. Nos interesa aquí la *lógica* de esa "formalización":

- b-1) Cada enunciado atómico es "uniformado", obteniendo la estructura equivalente más sencilla que sea posible. Los objetos que designamos con "particulares egocéntricos" (RUSSELL), o definimos "ostensivamente", son repre-

¹⁸ Id nota anterior.

sentados por constantes individuales (o por variables cuantificadas); las "especies" o "géneros" de objetos, bien por constantes de clases (generalmente, letras griegas), bien por constantes de predicados, que *designan* la propiedad esencial de la clase. Estas pueden interpretarse también como asignadoras de propiedades, mientras que las *letras funcionales* de orden n , como asignadoras de *relaciones* entre objetos o fenómenos. Las conexiones establecidas aquí son de puro orden no-extensional.

Ej.: "Un cuerpo (a) cae (C)" Ca

"Dos cuerpos (k, j) se atraen" kAj; jAk

b-2) En rigor, los únicos enunciados "útiles" son los moleculares, porque, 1º) desde el punto de vista "semántico", son los únicos que permiten formular leyes complejas, y, sobre todo anteponer condiciones necesarias (que son imprescindibles), del tipo de: "Si me invitas a cenar, entonces iré"; 2º) sintácticamente, son los únicos que pueden ser teoremas en sistemas consistentes. Los enunciados atómicos son siempre *sintéticos*.

Los enunciados moleculares se forman vinculando enunciados atómicos mediante las conectivas extensionales ("no", "y", "o", "si... entonces", "si y sólo si", "o...o"); hay otras, pero es condición sine qua non, que cualesquiera conectivos introducidos en el lenguaje, sean definibles a partir de "no" y "y" o de "no" y "o", etc. Vale decir (y esto es muy importante), que la clase de conexiones admitidas ya está determinada (por lo menos, en las lógicas proposicionales más usuales científicamente).

Estos enunciados estarán contruidos según reglas determinadas.

La "formalización" de enunciados es el desideratum del epistemólogo; el ideal máximo es establecer relaciones *cuantitativas*, que son las más "precisas" que se conocen y cuya nombre deriva del término "cuantificador". La cuantificación es siempre posible, en los casos en que se tienen objetos homogéneos en algún sentido; vale decir, siempre que se puede hablar de una *unidad* y una *pluralidad* de tales objetos.¹⁹

Ejemplo de enunciado molecular es: "cualquier ente, si es una porción de materia, entonces tiene peso"; $(x) Mx \supset Px$.

c) Al proporcionar al sistema reglas de designación y de verdad, los enunciados pueden verificarse. Todos sabemos que "verificación" es sinónimo de "hacer verdadero". Pues bien, en este caso, el sentido corriente se aproxima bastante al técnico. Habremos verificado un enunciado cuando hayamos decidido que es verdadero o falso (confirmado o falsificado).

2. — El alcance real de la científicación.

Sabemos ya en qué consiste la científicación. Examinemos ahora los supuestos en que se basa, para dedicar el S 3 a una posible delimitación de sus dominios.

¹⁹ *Matematizar* o *cuantificar* no significa jugar ninguna mala pasada al espíritu o a la libertad metafísica. Significa utilizar los "cuantificadores" (operadores "(x)" y "(Ex)") para establecer "relaciones estrictas" entre determinadas entidades. "Cuantificador" deriva a su vez, de "cantidad". Así, es un enunciado cuantitativo. "Sólo 3 personas leen lógica", que se simboliza:

$$(x, y, z, w) \quad ((Px \& Py \& Pz \& Pw) \& (Lx \& Ly \& Lz \& Lw)) \supset ((x = y) \vee (x = z) \vee (x = w) \vee (y = z) \vee (y = w) \vee (z = w)))$$

Para fijar ideas, planteemos un problema concreto:

Por qué se admite que la ciencia se ocupe de los cuerpos, y sus relaciones, o de fenómenos psíquicos, o de entidades sociales o históricas, y no, por ejemplo, de los ángeles, del espíritu, de la Fatalidad...? Un representante extremo de la posición científicista diría: "Porque yo tengo un criterio *empírico*, para decidir, ante una entidad x, si *es* o *no* óxido mercúrico, un hígado humano o una sociedad imperialista. No tengo, en cambio, uno que me permita decidir si un y dado es o no una divinidad".²⁰ Según muchos autores, este criterio no sólo no existe, sino que *no puede* existir.

Desde luego, nuestro científicador se refiere a la experiencia *sensible*, desechando todo otro tipo de experiencia. Usando expresiones "filosóficas" podríamos mencionar la experiencia eidética (positivismo total de Husserl; Whitehead), la artística (estetas), la religiosa (místicos). Este asunto del criterio es lo mismo que el de la verificación, de que hablamos antes. Al decir "verificación", se quiere decir "verificación sensible", ya directa, ya mediante instrumentos, ya mediante inferencias a partir de observaciones directas, auxiliados por ciertas pautas racionales. Se quiere decir "verificación que pueda ser realizada por cualquier observador", "verificación objetiva"; en efecto, el control de fenómenos o el contraste entre teorías, es una operación que puede realizar cualquier observador *experto*. He aquí patente el criterio sociológico de la ciencia, mencionado en s.l. De no ser así, no dudamos de que un hegeliano consideraría perfectamente verificables los colosales enunciados de la *Phänomenologie des Geistes* (por su *experiencia* ideal, propia e incommunicable).

Esta característica se refiere a los procesos empíricos de la científicación; correspondería criticar ahora a los lingüísticos. En la realidad, el dualismo mundolenguaje no se da, ya que la mayoría de los científicos extremos consideran a ambos el anverso y reverso de una misma medalla. Corresponde distinguir a los formalistas, separándolos de los otros (empiristas lógicos), ya que es digno de notar que rara vez un lógico-matemático de tendencia formalista ha pretendido "destruir" la filosofía tradicional. Esta corriente permanece en el campo de las abstracciones matemáticas y no ve la necesidad de pasar a una crítica semántica. El empirista, en cambio, ha sustituido la fórmula del racionalismo anterior: "ordo rerum ipsa ordo mentis" por una similar "ordo rerum ipsa ordo linguae". No es que el mundo (con su naturaleza real e inmodificable) sea la *materia* y el *lenguaje* (creado ad hoc), la *forma*, como se hubiera dicho en los viejos tiempos; sí que éste es el espejo donde se refleja aquél.²¹

Tendríamos que preguntarnos ahora, por qué la estructura lógica del lenguaje es la que es, o, mejor, por qué los lógicos han decidido que sea de determinada manera. Desde luego, un profano en lógica podría preguntar, al ser informado de que la lógica "se ha liberado de la intuición, de la evidencia, de la absolutidad de la verdad y otros requisitos ancestrales": ¿Y por qué lo hacen de esta manera y no de otra? Según nuestra opinión, el caso es que aún no nos hemos *liberado de la metafísica*, ni nos liberaremos jamás, posiblemente. Por lo menos, de una metafísica "racional", que considere importante (como la actual) la no contradicción, la deductibilidad, la negación, etc. Las

²⁰ Un ejemplo parecido da CARNAP, en su instructivo trabajo *La ciencia y la metafísica frente al análisis lógico del lenguaje*, traducción castellana, Buenos Aires, 1960.

²¹ Sobre el isomorfismo puede consultarse la revolucionaria e importantísima obra de L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Lógico - Philosophicus*, Routledge & KEGAN PAUL, London, 1960. Prop. 4.01, pág. 62: "Der Satz ist ein Modell der Wirklichkeit...".

conectivas extensionales, por ej., no son sino versiones “precisas” de los sincategorematismos de los escolásticos.

En resumen: la ciencia “exige” una estructura lógica; la lógica “exige” condiciones determinadas por la semiótica... ¿en dónde termina esta cadena? ¿Esta sucesión de estructuras, forma una serie psicológica, inventada por el hombre según va acumulando conocimientos? ¿o es más bien un conjunto de niveles ordenados según su jerarquía “ontológica”? Nos decidimos más bien por esta última alternativa. La psicología, la gnoseología y la metafísica, si bien nos cercan por todos lados, nos cohiben y nos mantienen influenciados, han sido dejadas fuera del lenguaje. El límite de esta cadena es la semiótica misma, con su número infinito de niveles metalingüísticos.

3. — *Conclusión.*

No es casual que un pensador tan radical como L. Wittgenstein, cuyas doctrinas escapan largamente a la “estrechez” metafísica que las rutinas académicas atribuyen a los científicos, haya ejercido una influencia que, si bien ignorada por muchos, no ha sido en el siglo XX menor que la de Marx o el mismo Aristóteles. Por supuesto, la introducción sistemática hecha por él, del concepto de isomorfismo, no es fundamental (ni siquiera necesaria) para las ciencias formales. Esto ya se dijo en s2. Sí lo es, en grado eminentísimo, para las fácticas.

Un examen desaprensivo de lo expuesto podría conducir a la convicción escandalizante, de que hemos tomado partido por el empirismo más cerrado; sin embargo, no creo que sea así. El “error” atribuible a los empiristas es considerar que “todo lenguaje es fiel reflejo del mundo”. Nosotros restringimos esta formulación: “sólo el lenguaje científico (cuyas características se esquematizaron en s 1) es reflejo exacto de la realidad”. Si no lo es, luego, por definición, no es científico.

¿Qué ventajas tiene esta solución? Según dijimos antes, los filósofos podrán difícilmente librarse de la metafísica, y esto se extiende al tipo especial de filósofos que llamamos “epistemólogos”. Pues bien, el científico (que *no* se ocupa de problemas epistemológicos, pero recibe de aquéllos los elementos de trabajo) sí autorizado, y hasta obligado, a prescindir de la metafísica. Respondamos a la pregunta inicial con esta consigna presente. La solución “isomorfística” tiene una sola, pero no despreciable ventaja: su *neutralidad metafísica*. Si bien las ciencias fácticas, en su “progreso” ya acelerado, han derribado presupuestos ontológicos atrevidos, que invadieran sus posesiones sin autorización, puede decirse que la moderna epistemología “fabrica” sistemas neutrales, aptos para ser usados por cualquier filosofía. El tomista, el existencialista, el bergsonian, el pragmatista, si se avienen a respetar los derechos de ciudadanía de la humilde ciencia, pueden beneficiarse con la lógica, la física, la biología, sin tener que renunciar a ningún punto de sus concepciones.

Esta reflexión nos lleva a una nítida separación entre lo *cientificable* y lo *no* científicible. Valga esto como conclusión general, y quede para un futuro cercano un análisis detenido de las diversas disciplinas con sus peculiares problemas.

a) El método científico se extiende a todos los sectores de la realidad *sensible*. Cae bajo su incumbencia, no sólo la materia, sino también la persona

humana y las sociedades o agrupaciones que ésta forma. Su límite está dado por lo *no* sensible, lo inverificable, lo subjetivo, “espiritual” o místico.

b) El método científico “describe” (también, y fundamentalmente “explica”, pero sobre este punto hay controversias doctrinales) los “hechos” científicos, sean *cuerpos*, *conductas* o *instituciones*, o sus respectivas relaciones. Es decir: el M. C. dice *algo* acerca de *algo* (el lenguaje habla *de* la realidad). Digamos terminantemente que la ciencia *no* ordena, no dispone, no pregunta: no es un catálogo de instrucciones o de recomendaciones. Hablar de “ciencia normativa” es una contradicción.

c) El método científico encuentra aplicación en cualquier “actividad”, pero una “actividad” no es un campo de objetos. Las leyes de la ciencia se cumplen constantemente en nosotros (tanto cuanto caminamos por la calle, como ahora, cuando movemos una lapicera sobre un papel). Sin embargo, *no* creemos que todo lo que hacemos pueda rotularse de *ciencia*. La ciencia puede aplicarse *prácticamente* (valga la redundancia), pero ella es un “algo” *teórico*, jamás pragmático.

¿Hasta dónde llega, pues, la científicación?

Por (a) sabemos que sólo hasta lo verificable. Lo que expresa una subjetividad, una “trascendencia”, una cosmovisión, se le escapa limpiamente, refugiándose en otras facultades espirituales de la “débil caña” de Pascal. Por ejemplo, el *arte* es uno de éstos (a pesar de la lógica “estética” de Marx Bense, que no deja de ser un entretenimiento).

Pero, por (b) sabemos que *no* todo lo sensible y objetivo merece científicarse; así, por ej., una receta de cocina presupone leyes físico-químicas, pero no forma parte de ningún lenguaje científico.

Finalmente, por (b) nos enteramos de la no-existencia de ciencias *deónticas*. Esto significa que también la ética, con su tremenda gravitación para la vida espiritual, se nos ha fugado.

Está probado que hay muchas áreas de la realidad *sensu lato* que resisten y seguirán resistiendo la científicación. Y no áreas despreciables por cierto: arte, religión, ética, filosofía misma. Pero pensemos que acaso la ciencia sea también un dogma discutible e injustificado. ¿Acaso no hemos definido nominalmente la científicación?

CARLOS A. LUNGARZO MELCON

BOLETIN DE FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

• El pujante *Albertus Magnus Lyceum* de River Forest, se hace presente, en ocasión del sexagésimo aniversario de su fundador, fr. W. H. Kane, O. P., con un notable volumen de colaboraciones agrupadas bajo el título genérico de "filosofía de la ciencia".¹ La mera enunciación de títulos y autores dará al lector clara idea de la importancia de la obra. Destaquemos desde ya que "filosofía de la ciencia" implica aquí especialmente (como lo indica el contenido de las partes III y IV) el estudio de aquellos problemas que deben considerarse fronterizos entre filosofía y ciencias, es decir, lo que nos place denominar "filosofía natural aplicada"; y no el amasijo lógico-epistemológico cada vez más común que se ampara bajo tal epígrafe (cf. infra el comentario a *Currents issues in the Philosophy of Science*).

Prevía una carta *ad hoc* del Maestro General de la Orden, fr. M. Browne, el P. Weisheipl se ocupa de introducir el volumen con un trabajo, "The Dignity of science", tratando de la relación entre ciencia y filosofía, e historiando las posiciones tomistas modernas (Mercier, Maritain, Renoirte) para acabar en la conocida solución del P. Fernández ("Scientiae et Philosophia secundum S. Albertum Magnum"), solución que también hace suya el *Lyceum*.

El resto del volumen se reparte según cinco secciones principales. *Sección I: Scientific Methodology*, con colaboraciones de E. D. Simmons ("Demonstration and Self-evidence"), J. A. Oesterle ("The significance of the universal *ut nunc*"), y H. Ratner ("William Harvey: Modern or ancient scientist?"). *Sección II: History of science*, con trabajos de R. McKeon ("Medicine and philosophy in the eleventh and twelfth centuries: The problem of elements"), D. A. Callus ("The origins of the problem of the unicity of form"), J. A. Weisheipl ("The celestial movers in medieval physics"), etc. *Sección III: Philosophy of science*, con artículos de DeKoninck ("Darwin's dilemma"), S. O'Flynn Brennan ("The meaning of nature in the aristotelian philosophy of nature"), R. A. Kocourek ("Motionless motion"), M. Jocelyn ("Time, the measure of movement"), etc. *Sección IV: Special problems of science*, con trabajos de V. E. Smith ("Evolution and entropy"), R. J. Nogar ("From the fact of

¹ J. A. WEISHEIPL, O. P. (editor), *The dignity of Science. Studies in the philosophy of Science presented to W. H. Kane, O. P.*, Washington, The Thomist Press, 1961.

evolution to the philosophy of evolutionism”), A. Moraczewski (“Mind, brain and biochemistry”), etc. *Sección V: Sociological aspects*, con colaboraciones de B. M. Ashley (“A social science founded on a unified natural science”), M. O. Barrett (“The role of science in liberal education”), P. H. Yancey (“American catholics and science”), etc.

Luego de tal resumido inventario, demás está insistir en la importancia del volumen, cuya lectura recomendamos vivamente. *The Thomist* y el *Lyceum*, así como el P. Weisheipl, han preparado un digno homenaje al P. Kane.

• “La *Física* de Aristóteles constituye una obra básica en ciencia natural”, nos dice Hope en su prefacio²; y los anglo-parlantes tienen ahora a su disposición —en cuanto conocemos— tres versiones de la *Física*: la de Oxford, la de Loeb Classical Library, y esta de Hope. Sin entrar en la crítica de la estilística inglesa —tarea para la cual no nos consideramos autorizados— digamos que la versión ha sido hecha considerando más bien las ideas del Estagirita que la literalidad del texto, puesto que intento de Hope ha sido ponerla al alcance de alumnos y no de eruditos (de hecho, la versión la utilizó primeramente en un curso de seminario en la universidad de Columbia). Así, su lectura es más ágil que la más literal traducción de Hardie y Gaye (Oxford), sin perder, en los pasos que hemos cotejado, contacto con la realidad del pensamiento aristotélico. Una novedad importante la constituye la inclusión, al fin del volumen, de un *índice analítico de términos técnicos* (60 pp.), donde, bajo siete encabezamientos (ser, categorías, principios de explicación, natura y cambio, natura humana y alma, intelecto, divinidad) aparecen más de doscientos términos griegos seguidos de sus equivalentes latinos (tomados especialmente de Sto. Tomás) y los lugares donde de ellos se trata en sus diversas acepciones; por otra parte, en el texto se envía también a estas acepciones del índice. Las notas al pie de página recogen, en su mayoría, brevísimos pasajes del correspondiente comentario de Sto. Tomás. Completa la obra una clara y agradable disposición tipográfica, con títulos y subtítulos que ayudarán a la comprensión de la estructura de la *Física*.

• No menos que *importante* puede ser el calificativo que merezca la obra de Mary B. Hesse³: con amplitud y erudición examina la autora el problema de la “acción a distancia” en el marco histórico de la ciencia física. “En esta obra he rastreado, a través de la historia de la física, algunos de los problemas agrupados alrededor de la cuestión: “¿Cómo actúan los cuerpos unos sobre otros a través del espacio?”, y he utilizado las varias respuestas a esta pregunta a fin de ilustrar el papel de analogías o modelos fundamentales en la física, y los modos en que se introducen en ellas las denominadas entidades inobservables”. Estas palabras del prólogo caracterizan claramente las líneas sobre las cuales se moverá Hesse.

Desde un capítulo dedicado a ciertos aspectos epistemológicos (“The logical status of theories”) y donde el énfasis recae en el significado de los “modelos” científicos, siguen otros diez capítulos dedicados a las “analogías primitivas” (la natura como “tú”; presocráticos; atomismo); al mecanicismo

² ARISTÓTELES, *Physic*, Newley translated by Richard Hope, University of Nebraska Press, 1961.

³ M. B. HESSE, *Forces and fields. A study of action at a distance in the history of physics*, Edinburgh, Thomas Nelson, 1961.

griego (donde sorpresivamente más de la mitad del texto va dedicado a Aristóteles); la herencia griega, esto es, la ciencia medieval (por lo tanto no aparecen las especulaciones filosóficas); la filosofía corpuscular (centralizada, por supuesto, en Descartes); la teoría de la gravitación, con las leyes de Kepler y la sistematización newtoniana, que trajo como consecuencia, entre otras, las conocidísimas críticas de Leibniz y el curioso intento de Boscovich de integrar filosofía leibniziana y física newtoniana en su *Theoria Philosophiae Naturalis* (1758), y la no menos curiosa *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, de Kant. Todo lo cual es objeto del c. VII.

Todas estas especulaciones científicas sufrirán un vuelco con las “teorías de los campos” a que dieran lugar los trabajos experimentales de Faraday y los matemáticos de Maxwell: la continuidad de la acción será preservada por la continuidad del “campo”, misteriosa pero necesaria entidad que se extiende entre los cuerpos y los relaciona energéticamente. Y desde este punto de vista de los “campos”, y desde el más amplio de la “causación” (como gustan decir los físicos), tienen su natural puesto de combate las modernas teorías relativista y cuántica. Un capítulo final sobre “The metaphysical framework of physics” es, como puede sospecharlo el lector, un entripado de lógica, epistemología y psicología, según una corriente concepción de la metafísica en ambientes científico-filosóficos.

Y como también sospechará el lector, no obstante la ardua tarea de la autora no se llega a solución alguna sobre el problema de la acción a distancia, por la simple razón de haberse quedado la exposición en el plano puramente científico, donde no puede hallarse tal solución. Y así lo reconoce la autora (p. 303).

Dejando ahora de lado críticas de detalle, señalamos una que, a nuestro juicio, es fundamental: el exceso de “exposición”, de acumulación de hechos y opiniones respetuosamente presentadas, sin adhesión o repulsa alguna, muy de *gentleman* pero inútil si se pretende llegar a la verdad, cualquiera que ella sea. La busca de la verdad con imparcialidad es un cuento grato a oídos masivo-democráticos, que sufren la hipnosis del “todos iguales”. Profundamente señalaba Paul Landsberg que “la verdad ha sido siempre hallada *cum ira et studio*, con pasión y parcialidad”. Testigo, el confesado fracaso de Hesse, cuya obra constituye entonces, con todo el valor que le reconocemos, sólo un pilar donde elaborar para la solución total de un problema que no es de ninguna manera puramente científico.

- En un denso volumen, que da idea del interés que el tema recibe, se recogen las comunicaciones, réplicas y contrarréplicas, habidas en el *Symposio* organizado por la “American Association for the Advancement of Science”.⁴ Como ya es corriente en la literatura anglo-sajona especialmente, “filosofía de las ciencias” debe ser entendida como una inquisición lógico-epistemológico-psicológica sobre el contenido y alcance del saber científico. Y el lector nos permitirá que —como en casos análogos— sólo demos una noticia del contenido de la obra, sin entrar en imposibles comentarios. Los *Proceedings* se dividen en seis Symposia, cada uno de los cuales abarca varios trabajos, con sus réplicas y contrarréplicas. 1) *Symposium on theory construction in logical and historical*

⁴ H. FEIGL AND G. MAXWELL (editores), *Current issues in the philosophy of Science, proceedings of the Section L of the American Association for the Advancement of Science*, New York, Holt-Rinehart-Winston, 1961.

perspectives (N. R. Hanson, "Is there a logic of discovery?"; A. Grünbaum, "The genesis of the special theory of relativity"; M. Scriven, "The key property of physical laws - Inaccuracy", etcétera). 2) *S. on empirical and conventional elements in physical theory* (A. Grünbaum, "Law and convention in physical theory"; G. Maxwell, "Meaning postulates in scientific theories", etc.). 3) *S. on induction, probability and simplicity* (N. Rescher, "On the probability of nonrecurring events"; W. Salmon, "Vindication of induction", etc.). 4) *S. on the logic of variables and constants* (K. Menger, "Variables, constants, fluents"; W. Yourgrau, "Some problems concerning fundamental constants in physics"). 5) *S. on philosophical issues of quantum theory* (A. Landé, "From duality to unity in quantum mechanics"; P. K. Feyerabend, "Niels Bohr's interpretation of the quantum theory"; E. L. Hill, "Quantum physics and the relativity theory", etc.). 6) *S. on methodological problems of psychology and the social sciences* (H. Hochberg, "Intervening variables, hypothetical constructs and metaphysics"; A. M. Buschwald, "Verbal utterances as data"; W. W. Rozeboom, "Formal analysis and the language of behavior theory").

Un parrafillo aparte merece el discurso inaugural de H. Feigl ("Philosophical tangents of science"). En primer lugar, de la filosofía de la naturaleza sólo parece conocer el concepto germano de la *Naturphilosophie* tan recargado de romanticismo (como *Weltanschauung*), sosteniendo que consiste en una "speculative extrapolation from extant scientific knowledge to a world view, a cosmology or a metaphysics" (p. 1), donde más adelante se considera a la metafísica como un "credo", a nivel de los credos religioso y teológico (p. 10). Credos que son la preocupación fundamental de su exposición, por cuanto el conflicto religión-ciencia es tal y no puede sino serlo: "I think that there are genuine and undeniable conflicts between the traditional theologies and the modern scientific outlook" (p. 8.). Acepta con agrado la "desmitologización" de los relatos bíblicos. (¿No es más correcto "mitologización", ya que se trata de mostrar lo que de mitos *existe* en la Biblia?) y la eliminación de antropomorfismos (si bien parece lamentar que no pueda eliminar el teólogo la existencia de un Dios personal, del cual depende absolutamente el hombre), pero entonces piensa que así no queda nada como conocimiento al cual dar asentimiento de fe. Asimismo, le resulta el mal un problema al cual sólo puede responderse —según piensa— con la sola recurrencia a la intangibilidad de la divinidad; "pero los filósofos saben (o deberían saber) que es este el escape típico de creencias mantenidas con fundamentos emocionales" (p. 11), y que el empirismo científico lo hará todo claro (p. 9), como es el caso de la experiencia mística, que la psicología explica como fundada en una niñez desamparada: (p. 13). O bien negando la necesidad de la "religión" como fundamento del sentido de la vida y de la moralidad, donde se queda con huecos valores humanos e ideales "productos de la evolución natural biológica, psicológica y social" (p. 17), sin justificar su pronunciamiento de una moral sin Dios.

Baste todo esto para mostrar la confusión de planos (científico, filosófico y teológico) que subyace al discurso (confusión que valdría un anatema de parte de estos "filósofos de la ciencia" al filósofo o teólogo que la cometiera en sentido inverso) y la importancia de no hablar de temas que tan sólo se conocen superficialmente, repitiendo objeciones "religiosas" que tiempo ha debieran haber perimido en círculos que se suponen cultos.

• El título impresiona: *La cibernética de la Creación*.⁵ Y promete. Pero no cumple. El autor ha querido, indudablemente, esbozar una visión científica del proceso que ha conducido a la actual estructura física del cosmos —de propósito no hablamos de creación— utilizando los conocimientos amplios que proporciona hoy la ciencia y dando de ellos una interpretación cibernética. Desde el punto de vista de los conocimientos científicos, la exposición es sumamente elemental; por momentos no se trata casi sino de definiciones de diccionario común. Temas hay que son despachados en media carilla, mientras que otros deben rastrearse, para su complección, a través de varios capítulos por innecesariamente subdivididos (la obra consta de 95 capítulos para 277 páginas!). Y las pretendidas interpretaciones cibernéticas no quedan más que en pretendidas, ya que aparte de no ser tales las muy pocas parciales (cc. 39, 77), no aparece una comprehensiva, como exige el título de la obra; aunque tal vez todo se deba a la peculiar idea del autor acerca de lo qué es la cibernética, haciendo de ésta, además de la definición clásica, “la secuencia de sucesos en toda acción o reacción” (c. 3); es decir, prácticamente la ciencia experimental toda. Imprecisiones y errores se hallan muy a menudo, pero para particularizarnos a nuestro interés actual, señalemos simplemente algunos. Así, el movimiento es una “fuerza primordial” (p. 205); “puesto que existe una infinita variedad de sustancias, existe, por supuesto, una infinita variedad de moléculas” (p. 33: ¡Qué sería de la química si así fuera!); toda materia es energía y puramente energías (varios lugares); “un átomo no es materia: es un sistema energético que no deviene materia hasta que dos de la misma clase o dos o más de diferente clase, se unen para formar una molécula de materia” (p. 12: Curioso, verdad?); la materia es de sí misma inerte (p. 1: Luego, ¿cómo es pura energía?). Etc., etc.

Dijimos más arriba que de propósito no hablábamos de *creación*, y la razón es muy simple: lo que Adam cree ser “creación” no es sino un término nebuloso con el cual señala algo así como una *manufacturación* cósmica, bien distante de la verdadera creación: “Before the beginning of creation, there was nothing in empty space; then, into that vacancy came steams of energy from the spiritual realm. (Where else could it come from?)”; cree que para distinguir claramente la influencia del espíritu sobre la materia es menester la experiencia del físico nuclear (*sic*); que, no obstante las divergencias religiosas, el conocimiento de las leyes que gobiernan el dominio espiritual debe conducir a un acuerdo semejante al que existe en la física; que el alma controla al cuerpo pero no está sujeta a las leyes físicas, por lo cual puede estar en cualquier parte sin dejar al mismo tiempo el cuerpo, etc. Y si el lector quiere un broche de oro, aquí va: “...one if my daughters said: ‘Daddy, if that star is three hundred light years away, is heaven farther than that? and if it is how will we ever get to heaven when we die?’”. That gave me an explosive shock. I realize with horror what I had been doing to these young minds. I also realize that her question was one I had been seeking an answer to for many years. In my shocked embarrassment, I scrambled for an answer and received an inspiration! For the nonce it solved my problem an theirs. The explanation I told them is that [...] our spirit can transport itself [...] instantly [...] This revelation opened up the universe for me”. (pp. 2-3). Diálogo que explica muchas cosas acerca de la obra.

⁵ W. J. ADAM, *The cybernetics of creation*, California, Technibook, 1959.

• No es fácil ver qué se propone el autor de esta pequeña obra.⁶ En la *introducción* se dice que “este libro intenta esbozar una teoría general de la física del universo y de todas sus partes, incluyendo la vida”. Y si bien Darlington expone sus muy particulares ideas acerca del espacio, materia, energía, vida, luz, etc., es bien claro que su interés está centrado en los problemas gerontológicos, y especialmente en la significación de los procesos cancerosos (en el índice, estos párrafos figuran en negrita); lo cual no encaja en el contexto sino muy forzosamente. Desde el punto de vista científico no creemos que sus ideas tengan alguna aceptación: sus conceptos y cuasi-definiciones son más bien retóricos que lógicos y sus afirmaciones aparecen gratuitas. Así, difícilmente se aceptará que la materia sea espacio condensado (hasta ahora lo máximo que se nos quería hacer tragar era su origen energético); o que la luz consista en una sucesión de formas de espacio en movimiento (“traveling space forms”) a las que se denomina fotones; o que el efecto Doppler se deba a que los fotones se estiren progresivamente en el sentido del movimiento. Y nada digamos de su crítica a la ciencia, que desde Newton en más ha perdido de vista que “el espacio mismo es la cosa básica [...] y que materia y energía son sólo manifestaciones de la fuerza expansiva y otras actividades del espacio”, espacio que es un algo dinámico, de cuya actividad surge también la vida. Los seres vivientes están caracterizados por la gran variación y flexibilidad en tamaño y forma, en tanto que la conciencia y la mente son procesos consistentes en cambios internos complejos de forma y tamaño de grupos de células y sus formas espaciales dentro del cerebro; y si existe supervivencia luego de la muerte, debe tratarse de un proceso que surge de las naturalezas inherentes a espacio y tiempo (de paso, el tiempo es el aspecto de progresión continua de la fuerza expansiva en desarrollo del espacio: ¡Nada menos!), etc. “A la existencia subí / la fantasía copé / y en todas partes dejé / falso concepto de mí”, como dice “Don Juan Espacio” de José Zorriña.

No sabemos si las teorías del autor sobre envejecimiento y cáncer tienen probabilidad de ser tomadas en cuenta seriamente. Sobre el resto, nos pronunciamos por la negativa.

• “Es mi opinión que la filosofía de los antiguos griegos nos atrae hoy porque nunca antes, ni desde entonces, ni en lugar alguno de la Tierra, se ha establecido nada comparable a su sistema de conocimiento y especulación, tan sumamente avanzado y articulado y *sin* la nefasta separación que tanto nos ha estorbado durante siglos, y que ha venido a ser insoportable en nuestros días” (p. 22). Esta atracción de lo griego viene siendo sufrida más o menos intensamente por los científicos más eminentes de nuestro tiempo. La breve exposición de Schrödinger (un cursillo de conferencias en el University College de Dublin como origen) se lee con interés, no sólo por el tema y el agradable estilo sino también por tratarse de tal autor y luego, en su desarrollo, por las observaciones que hace aquí y allá.⁷

Dadas las “Razones para volverse hacia el pensamiento griego” (c. I) señala que los griegos, si bien “menos experimentados que nosotros en lo referente al comportamiento real [para el autor *real* = *científico-experimental*] de la naturaleza”, estaban también “mucho menos deformados”, debiéndose acabar con las remanidas frases acerca de la pobreza de la ciencia antigua,

⁶ J. E. DARLINGTON, *The thing called space*, Chicago, ed. del autor, 1961.

⁷ E. SCHRÖDINGER, *La naturaleza y los griegos*, Madrid, Ed. Aguilar, 1961.

citando en su favor a Gomperz y Burnet y contra Mach “eminente historiador (!) de la física” (el ! es de Schrödinger). Siguen a este primer capítulo introductorio, “La lucha de la razón contra los sentidos” (c. II), donde va brevemente (10 pp.) desde Parménides a Demócrito, diciendo de este último que “muchos otros fragmentos podrían pasar muy bien por expresiones típicas de la obra de Kant”. En el c. III, “Los pitagóricos”, no oculta el autor su interés —y la comodidad con que se mueve en el terreno— por los trabajos matemáticos y geométricos de esta escuela. Acerca de los jonios (c. IV), no parece acabar de convencerse de su importancia, a pesar de no despreciarla, antes bien, señalando los aspectos dignos de estudio. Pero lo que molesta a Schrödinger es esa mezcla indefinida de filosofía y ciencia que en ellos aparece. Y al quejarse que “por desgracia, la filosofía natural y la investigación científica se separaron en los tres últimos siglos antes de Cristo, tanto como lo están en los tiempos modernos”, se hace claro que pretende su unión con hegemonía de la ciencia, puesto que agrega en seguida: “el mundo se interesó cada vez más por la ética y por las peregrinas cuestiones metafísicas y dejó de ocuparse de la ciencia”. (en p. 68 corrija-se ὁλη). El brevísimo c. V, dedicado a Jenófanes y Heráclito, sorprende un tanto dentro del marco de la obra por tratar casi exclusivamente el aspecto cosmológico-religioso de ambos, siendo así que se podría esperar en Heráclito al menos, su contraposición con Parménides. “Los atomistas” (c. VI) son... Demócrito, pues que de él habla casi exclusivamente. Aquí se asombra el autor que los filósofos hayan negado existencia al no ser, “lo que equivaldría a negar la posibilidad del vacío!” (!: este es nuestro); cree que el movimiento continuo, que asignara Demócrito a sus átomos, significa una “conjetura del principio de inercia”; y que la “antinomía”, ley científica de la naturaleza-ley moral, sigue en pie desde entonces hasta ahora, por el condicionamiento determinista de la primera. En una reflexión final, atinadamente señala el autor que “cuanto más medita uno sobre él (el atomismo), menos puede evitar preguntarse hasta qué punto es una tetría verdadera”; agregando más adelante que “a mi juicio, nos conviene evitar una actitud mental en exceso abierta respecto a las pruebas palpables sobre la existencia de partículas individuales aisladas, siempre sin detrimento de nuestra profunda admiración por el genio de los experimentadores que nos enriquecieron con tales conocimientos”. ¡Admirable y loable prudencia! Prudencia que continúa en el c. final (VII), donde restringe bastante bien la *realidad* de la imagen científica del cosmos frente a la *realidad* existente; capítulo que por ser Schrödinger quien lo dice vale un Perú, ya que en él aparece el *hombre* de ciencia que observa a su alrededor (y dentro de sí) sin dejarse deslumbrar excesivamente por todo cuanto la ciencia le ha ido presentando como verdad. Y bueno sería lo leyera, primero para sí y luego para sus alumnos, los profesores de nuestras facultades científicas. (En p. 85, - 8, léase *substancia* por *distancia*).

APENDICE. — En este *Apéndice* reseñaremos obras que si bien interesarán al lector especializado, tienen carácter predominantemente científico.

• Es esta obra de Borel⁸ una exposición ya clásica de la temática relativista en sus puntos fundamentales: geometría, inercia, gravitación, espacio, tiempo,

⁸ E. BOREL, *Space and time*, New York, Dover Publications, 1960.

luz, etc., preludian los dos cc. (VI y VII) dedicados, respectivamente, a las teorías especial y general de la relatividad, en tanto que el c. VIII y final da una somera idea de los últimos avances (año 1926) en los estudios teóricos y experimentales pertinentes.

Al señalar el año 1926, ya caerá el lector en la cuenta que no se trata de una obra "al día" y que será necesario corregirla en varios de sus puntos. Sin embargo, deben señalarse dos virtudes: en primer lugar y con las correcciones necesarias, la obra conserva el valor que le puede otorgar una personalidad científica como la del autor, agradable expositor y agudo pensador en su dominio; en segundo término, se conserva en el texto la impronta "temporal" de los temas, por cuanto Borel escribió en época tan cercana al nacimiento de la relatividad como para constituirse en un testigo de las controversias que ya no se toman en cuenta en las obras actuales. Y por supuesto que no se trata ahora de señalar los errores filosóficos donde sólo se trata de exposición científica; errores que el lector supondrá, pues se hallan repetidos dondequiera se trate el tema por científicos (al menos).

- ¿Cómo será el mundo de mañana? Pregunta atrevida si las hay; pero provocadoramente atractiva para una ciencia que va extendiendo incesantemente sus fronteras. De allí que el tema ocupe a un físico de la talla de P. Jordan⁹ a través de una recopilación de conferencias radiadas. Por supuesto que el autor no intenta profetizar acerca del futuro de la humanidad —es suficientemente prudente para caer en ello— sino sólo dibujar las líneas generales según las cuales evolucionarán plausiblemente ciencia y tecnología. Los doce cc. de que se compone la obra, escritos "para todo público", se dejan leer fácil y agradablemente. Notemos que Jordan cree que la física moderna constituye una refutación de las "doctrinas filosóficas" que "afirmaban la validez inmutable y universal de las ideas básicas de nuestras ciencias físico-naturales, tales como espacio, tiempo, causalidad" (p. 80); y que si bien se "inclina" hacia la doctrina católica (son sus palabras) con respecto a la limitación de la natalidad (p. 22), la falta de claridad de conceptos lo lleva inmediatamente (p. 23) a ceder un tanto frente a los problemas más críticos, como es el caso de India, China y Africa; y ya más adelante (p. 87) "se sorprende" de las fuertes críticas de que es objeto el *birth control* ("No birth and no control", como decía Chesterton) frente a ciertos problemas atómico-hereditarios.

Anotemos que la versión adolece de cierta imprecisión en el vocabulario científico, en expresiones tales como "substancia orgánica carbónica" que posee "actividad radial" (p. 64); "indicadores isotópicos" (p. 56); "ionificación" (p. 44); etc.

- Dos obras que se complementan en la temática evolucionista nos presenta la editorial Harper and Brothers. En la primera, Dowdeswell¹⁰ se ocupa de esbozar el mecanismo de la evolución según las explicaciones neo-darwinistas, en una breve y atrayente exposición: en 100 pp. desarrolla las líneas maestras más aceptables actualmente con respecto a lo que aparece como innegable evolución de las especies. Comenzando por un esquema histórico del proble-

⁹ P. JORDAN, *¿Cómo será el mundo de mañana?*, Buenos Aires, Fabril Ed, 1961.

¹⁰ W. H. DOWDESWELL, *The mechanism of evolution*, New York, Harper and Bros, The Science Library, 1960.

ma, estudia luego algunos aspectos de la variación y la selección natural, para entrar entonces, en un brevísimo capítulo, en el estudio experimental de la evolución (lo cual pone un toque de originalidad); cerrando todo con una puesta al día del tema. En tan breve trabajo, el autor se ha preocupado por hacer inteligible lo que de firme se sabe acerca de cómo evolucionan las especies, por lo cual se ha restringido sensatamente a las especies inferiores, "experimentables", y sólo ocasionalmente hace referencia a las superiores, incluso el hombre. Por el mismo motivo didáctico, el lenguaje es simple y los ejemplos e ilustraciones relativamente abundantes.

• Dijimos de dos obras complementarias. Efectivamente, el tema de la herencia, que Dowdeswell no ha podido sino referirlo en cuanto hacía a su cometido, es desarrollado especialmente por Sheppard.¹¹ En una obra de doble número de páginas que la anterior, se ocupa el autor de las aportaciones que la moderna genética ha hecho al problema del mecanismo de la evolución: mendelismo, polimorfismo, mutación, coloraciones protectivas, mimetismo, genética ecológica, etc., son otros tantos capítulos con los cuales intenta Sheppard —evolucionista convencido— convencer al lector de la realidad del evolucionismo desde los descubrimientos genéticos. Aquí también evita el autor, como lo señala en el prefacio, temas que la naturaleza elemental de la obra no sufre; entre otros, la evolución humana. Y no deja de insistir en lo incompleto de nuestro conocimiento, a cien años del trabajo Darwin-Wallace.

J. E. BOLZÁN

¹¹ P. M. SHEPPARD, *Natural selection and heredity*, Harper and Bros., The Science Library, 1960.

II CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE FILOSOFIA Y ENSEÑANZA

Sobre el tema "La enseñanza de la Filosofía en los países europeos" se han reunido en Milán representantes de diez naciones: Alemania, Austria, Francia, España, Estados Unidos, Holanda, Inglaterra, Italia, Suecia y Suiza. Ha sido éste el II Congreso Internacional sobre la enseñanza de la Filosofía promovido por la *Arbeitsgemeinschaft Europaischer Philosophielehrer* (Comunidad de trabajo europea de profesores de Filosofía. En Wuppertal (Westfalia) en octubre de 1959 se realizó el primero de estos Congresos.

El tema se ha dividido en dos secciones: la enseñanza de la Filosofía en la Escuela Media y en la Universidad. El primer día giró en torno a la Enseñanza Media cuyos puntos se habían concretado de antemano así: *La idea de la enseñanza de la Filosofía en los Liceos e Institutos similares*, a) formación filosófica del hombre, b) conocimiento de datos filosóficos (programas y textos), y c) disciplina del pensamiento: entrenamiento lógico. El segundo día se dedicó a la *Preparación de Profesores para la enseñanza de la Filosofía*, a) preparación universitaria, b) preparación general de todos los profesores para profundizar sus materias en sentido filosófico y c) preparación especial de los profesores de Filosofía.

Las mañanas se han dedicado a la exposición del tema señalado por los delegados de los diversos países participantes y las tardes a la discusión de los problemas o tesis presentados por cada ponente. Las cuestiones llevadas a discusión han sido preferentemente metodológicas: a) si basta la Historia de la Filosofía para la formación filosófica de la Escuela Media, b) si no es parcial en una enseñanza de la Filosofía que tenga como único fin conducir al alumno al razonamiento crítico, c) si se debe dar preferencia al libro de texto o manual o al comentario directo de las obras de los grandes filósofos, d) cómo debe funcionar un Seminario para que los universitarios hagan prácticas de enseñanza de la Filosofía, e) cuando deben hacerse estas prácticas, si mientras la carrera universitaria o al acabar ésta, etc.

Interesante y ejemplar este intercambio de experiencias sobre la enseñanza de la Filosofía entre los diversos países. A pesar de las divergencias accidentales ha habido un total acuerdo en señalar la importancia y oportunidad de incrementar la enseñanza de la Filosofía en este momento histórico. Pero una enseñanza que sirva de acicate para llevar a los alumnos a una situación de inquietud, de reflexión, y formar así las personalidades recias, de criterios firmes y con un sincero deseo de verdad, que está necesitando nuestro mundo.

I. GUTIERREZ ZULUAGA

BIBLIOGRAFIA

J. M. OESTERREICHER, *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo*, Ed. Aguilar, Madrid 1961.

Si siempre es importante conocer el pensamiento de las grandes figuras intelectuales, es *vital* hacerlo cuando la referencia es al problema religioso, a la *re-ligatio* entre Dios y su creatura. Es por ello que el P. Oesterreicher no puede merecer sino el agradecimiento del lector, a quien ha permitido adentrarse en el alma de pensadores de la talla de Bergson, Husserl, A. Reinach, M. Scheler, Landsberg, Picard y E. Stein, y a través de lo que constituye la verdadera biografía de los tales: a través de sus pensamientos y meditaciones; de sus hallazgos y expectativas; de sus inteligencias y corazones. No se trata de un piadoso "relato de conversiones": de hecho, no consta fehacientemente de tal "volverse" llegando al Verbo Encarnado, de varias de esas figuras; se trata más bien de mostrar la preparación —remota y próxima— de estas almas profundas y francas: si llegaron o no a una de las innumerables moradas preparadas por el Padre Eterno, es cosa que escapa a las posibilidades humanas de saber, puesto que en última instancia, se mantiene siempre misteriosa la relación más íntima de la persona con su Creador, "acción privada" por excelencia.

Así, desfilan ante el lector, junto a y más allá de la técnica filosófica, las inquietudes más profundas y comprometedoras de los pensadores citados, en una obra espiritualmente refrescante, donde se hallará un gozoso descanso según se adelante en la exposición: imposible es no dejarse encantar por la nobleza de Bergson, Husserl o Scheler; la simplicidad —profunda simplicidad— de Reinach, la atrevida claridad de Landsberg y Picard; la tierna entrega de Edith Stein.

J. E. BOLZÁN

INSTITUTO BRASILEIRO DE FILOSOFÍA, *Anais do III Congresso Nacional de Filosofia*, realizado en San Pablo, del 9 al 14 de noviembre de 1959, s. d.

Reúne este volumen los discursos de apertura y las comunicaciones presentadas al Congreso celebrado en conmemoración de los centenarios de Clóvis Bevilacqua y Pedro Lessa y el cincuentenario de la muerte de Euclides da Cunha. Los numerosos trabajos aparecen ordenados según seis temas genéri-

cos: 1) *La filosofía en Brasil* (11 comunicaciones); 2) *Filosofía social y jurídica* (14 cc.); 3) *Filosofía de las ciencias* (12 cc.); 4) *Axiología y metafísica* (12 cc.); 5) *Filosofía de la religión* (11 cc.); 6) *Estética y filosofía del arte* (6 cc.). Cerrando el volumen una breve crónica de la tarea de las comisiones y las mociones aprobadas. Todo lo cual da una cabal idea tanto de la extensión que han adquirido los estudiosos filosóficos en la república hermana, cuanto de la intensa tarea cumplida en el Congreso. Y nos complacemos en destacar la actuación de nuestro colaborador, el Prof. Guido Soaje Ramos, quien se ocupó de "Valor y situación en Louis Lavelle".

J. E. BOLZÁN

Readings in ancient and medieval philosophy, por JAMES COLLINS, The Newman Press, Westminster, Maryland, 1960, 340 págs.

Forma parte esta obra de una importante colección de antologías que cubre, en su plan —ya parcialmente realizado—, todas las ramas de las ciencias culturales: Historia, Sociología, Economía, Psicología, Ética, Pedagogía, etc.

El Dr. James Collins, conocido por sus trabajos sobre filosofía moderna, se ha encargado de seleccionar y presentar cuarenta y cinco *lecturas* sobre filosofía antigua y medioeval. Salvo ocho textos de autores antiguos y medioevales (Parménides, Diógenes Laercio, Gregorio de Nissa, Juan de Salisbury, Abelardo, Maimónides, Bacon, Cusa y Cayetano), los diversos capítulos presentan estudios de autores contemporáneos que han tratado los aspectos esenciales del pensamiento de los filósofos estudiados. Así desfilan páginas de Werner Jaeger sobre Xenófano, G. Vlastos sobre los cosmólogos griegos, Xavier Zubiri sobre Sócrates, F. Cornford, L. Eslick y R. Levinson sobre Platón, R. McKeon, J. Owens y C. Kossel sobre Aristóteles, E. Arnold y V. Cauchy sobre el estoicismo y el escepticismo, A. Wolfson sobre Filón, A. Armstrong sobre Plotino, E. Osborn sobre Clemente de Alejandría, Vernon Bourke, Anton Pegis y R. Markus sobre San Agustín, C. Fay sobre Boecio, Robert Miller sobre San Anselmo, Etienne Gilson sobre San Bernardo, Gerard Smith sobre Avicena, Beatrice Zedler sobre Averroes, J. Riedl sobre Avicbrón, A. Crombie sobre Roberto de Grosseteste, Anton Pegis sobre San Alberto, Jacques Maritain sobre Santo Tomás de Aquino, Peter Nash sobre Gil de Roma, L. Kendzierki sobre Siger de Brabante, Etienne Gilson sobre el Dante, el mismo sobre San Buenaventura, Allan Wolter sobre Duns Scoto, A. Maurer y Philotheus Boehner sobre Ockham, J. O'Donnell sobre Nicolás de Autrecourt, B. Muller-Thym sobre Eckhart.

Cada uno de los pensadores estudiados ha sido presentado en forma clara y concisa por el autor de la selección, que al mismo tiempo ubica en cada caso los pasajes elegidos. De esta manera logra, con elementos muy dispares, realizar una obra sumamente interesante y bien unificada. El único reproche que podríamos hacerle es el dedicar sólo un capítulo a Santo Tomás, mientras que otros filósofos, de menor importancia en relación con el Doctor Común, merecen varios, como Scoto y Ockham (dos cada uno). La presentación del libro es excelente.

GUSTAVO E. PONFERRADA

C R O N I C A

ALEMANIA

En la Sede de los Estudios dominicanos de Walberger (Bonn), del 3 al 20 de octubre tuvo lugar una serie de lecciones en torno al tema *Sein und Ethos*.

—El *Hegel-Archiv* (Bonn, Erste Föhgasse 7) ha publicado en 1961 el primer número del periódico *Hegel-Studieren*, que se propone entre otras cosas publicar los escritos inéditos de Hegel y discutir los problemas de la nueva edición de *Opera Omnia*. El número publicado tiene 356 p.

ARGENTINA

En diciembre de 1961 apareció un número especial de la revista *Estudios* dedicada a conmemorar el 50 aniversario de su aparición (1911-1961). Quienes deseen conocer los últimos 50 años de vida católica argentina enfocados desde algunas de sus más interesantes perspectivas, puede acercarse a este número de Estudios. El P. Adúriz, H. Wast, A. Dell'Oro Maini, el P. Furlong, son entre otros colaboradores, quienes con su prestigio avalan esta aseveración. *Estudios* ha cumplido 50 años como prestigiosa revista de extensión cultural católica. En los problemas tanto de tono científico, literario, artístico o social ha puesto su inteligente y moderna visión cristiana.

BELGICA

La *Revue Internationale de Philosophie* ha dedicado su N° 59 (1962-Fasc. 1) al estudio de la "Expresión", examinando el concepto de expresión en 6 amplios artículos.

BRASIL

El Instituto Brasileiro de Filosofía ha organizado un homenaje a Miguel Reale en ocasión del 50 aniversario de su natalicio. M. Reale, profesor de la Facultad de Derecho, es autor de numerosas obras sobre la Teoría General del Derecho y del Estado. Las comunicaciones leídas con ocasión del jubileo han sido publicadas por la *Revista Brasileira de Filosofia* (Vol. XI Fasc. 42 abril-junio de 1961).

ESPAÑA

Del 4 al 9 de abril de 1961, en la sede del Instituto "Luis Vives" tuvo lugar la VI Semana Española de Filosofía en torno al tema "Lo social en la vida humana". Se anunció la publicación de las Actas, como se viene haciendo con las Semanas anteriores.

—IV Reunión de Aproximación Filosófica-Científica. Durante los años 1957, 1958 y 1959 la sección aproximación Filosófico Científica de la Institución "Fernando el Católico" abor-

dó en congresos respectivos los temas: "Tiempo", "Espacio" y "Materia". En este IV Congreso llevado a cabo en noviembre de 1961 se trató el tema "La Cantidad", abórdanselo desde las siguientes perspectivas: "Terminología de la Cantidad"; "La Cantidad en Matemáticas"; "La Cantidad según las diversas escuelas filosóficas"; "Ideas actuales sobre la cantidad". "La Cantidad", abórdanselo desde químicas"; "La Cantidad en biología". Para 1962 y 1963 se proyecta discutir los problemas que surgen en torno a los conceptos de "Cualidad" y "Relación".

—La 7ª *Reunión anual de Psicología* tuvo lugar en Madrid del 16 al 21 de mayo de 1961, bajo los auspicios de la *Sociedad Española de Psicología*.

E.E. U.U.

La *Association for Symbolic Logic*, juntamente con la sección oriental de *American Philosophical Association* tuvieron un Meeting en Atlantic City (New Jersey) el 27 de diciembre de 1961.

—Del 26 al 31 de agosto de 1962 se reunirá en la Cornell University (Ithaca N. Y.) el *X Congreso Internacional de Historia de las Ciencias*. Temas del mismo serán entre otros:

—Problemas generales de historia de la Ciencia; métodos, filosofía e historiografía de la Ciencia.

—La Ciencia en la Edad Media y en el Renacimiento.

—Matemáticas y Ciencias Exactas después del año 1600.

FRANCIA

Editions du Cerf ha comenzado a emitir una nueva edición de las obras de Filón de Alejandría, con el texto griego de la edición crítica de Cohn-Wendland-Reiter y traducción francesa. Apareció el primer volumen (de una serie de 35) con una introducción general de R. Arnaldez; contiene el *De*

opificio mundi, y *De agricultura*. La edición se completa con un índice de citas bíblicas.

—Jean Gitton fue elegido miembro de la Academia Francesa el 8 de junio de 1961. El prestigioso pensador francés nacido en 1901, se consagró doctor en 1933 con las dos tesis: "El tiempo y la eternidad en Plotino y San Agustín"; "La filosofía de Newman, ensayo sobre la idea de desarrollo". Fecundo escritor, ha publicado numerosas obras entre las cuales podemos mencionar "El problema del conocimiento y del pensamiento religioso"; "La existencia temporal", etc.

—En junio de 1961 la Academia Francesa acordó su Gran Prix de Littérature a Jacques Maritain.

—El 35 *Cahier des Recherches et Debats du Centre Catholique des Intellectuels français* fue consagrado al tema "El alma y el cuerpo". Los estudios han sido agrupados bajo los siguientes títulos: Neurólogos y Psiquiatras; biólogos y filósofos; Exégetas y Teólogos.

ITALIA

En Brescia del 7 al 9 de Sep. de 1961 se reunió el *Convenio Pedagógico di Scholé* teniendo como tema "La educación social".

—La prestigiosa revista *Giornale di Metafisica* ha consagrado su número de Sept-Oct. de 1961 al estudio de la filosofía blondeliana. Entre ellos figura "Plan de L'Etre", texto inédito de Blondel con una introducción de M. Méry.

—Organizado por el *Centro de estudios metodológicos* se ha llevado a cabo un Congreso Nacional de lógica del 5 al 7 de abril de 1961.

—Con el fin de promover los estudios de las corrientes antirreligiosas en el pensamiento contemporáneo, se acaba de fundar el *Instituto de Historia del Ateísmo*, dependiente de la *Universidad Pontificia de Propaganda Fide*. Su dirección ha sido confiada al P. Cornelio Fabro.

LIBROS RECIBIDOS

- Martín, *Kant, ontología y epistemología*, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Humanidades, 1961.
- B. A. Hausmann, *From an ivory tower*, Milwaukee, Bruce Publishing Co., 1960.
- D. H. Hilbert, *Foundations of geometry*, Illinois, The Open Court, 1950.
- L. Ruby, *Logic*, New York, Lippincot and Co., 1960.
- F. H. Bradley, *Apariencia y realidad*, Universidad de Chile, 1961.
- M. R. Wehr-J. A. Richards, *Physics of the atom*, Mass., Addison-Wesley, 1960.
- A. J. Bahm, *Yoga, union with the ultimate*, New York, F. Ungar, 1961.
- W. J. Ong, *et alii, Darwin's vision and christian perspectives*, New York, The Macmillan Co., 1960.
- L. Schirollo, *Aristotelica*, Publicaciones della Università di Urbino, 1961.
- I. Mariotti, *Introduzione a Pacuvio*, Publ. Univ. Urbino, 1960.
- St. Thomas D'Aquin, *Contra Gentiles*, P. Premier, París, Lethielleux, 1961.
- G. J. Whitrow, *The natural philosophy of time*, Edinburgh, Thomas Nelson, 1961.
- A. G. van Nelsen, *Science and Technology*, Pittsburgh, Duquesne Un. Press, 1961.
- A. J. Boekraad-H. Tristam, *The argument from conscience to the existence of God according to J. H. Newman*, 1961.
- M. E. Weeks, *Discovery of the elements*, Easton, Chemical Education Publishing Co., 1961.
- F. Solmsen, *Aristotle's system of the physical world*, New York. Cornell University Press, 1960.
- S. Alvarez Turienzo, *Nominalismo y comunidad*, Ed. de La ciudad de Dios, 1961.
- G. Gamow, *Biography of physics*, New York, Harper and Brothers, 1961.
- D. D. Runes, *The art of thinking*, New York, Philosophical Libray, 1961.
- Varios, *El hombre y lo humano en la cultura contemporánea*, Madrid, Servicio Español del Profesorado del Movimiento, 1961.
- E. Bordier, *Vivant Saint Edmond*, París, Ed. du Cédre, 1961.
- F. Suárez, *Disputaciones metafísicas*, tt. I-II, Madrid, Ed. Gredos, 1961.
- Studia Anselminana, N° 46: *Saint Martin et son temps*; N° 47: *Comentaire sur les Sentences*, par Jean de París; N° 48: *Etudes sur le vocabulaire monastique du Moyen Age*, por J. Leclercq, 1961.

- ED. SHEED AND WARD, LONDON:
D. F. Pocock, *Social anthropology*, 1961.
R. Harre, *Theories and things*, 1961.
G. Buchdahl, *The image of Newton and Locke in the age of reason*, 1961.
- ED. DOVER, NEW YORK:
O. Lodge, *Pioneers of science*, 1960.
E. Borel, *Space and time*, 1960.
J. G. Feinberg, *The story of atomic theory and atomic energy*, 1960,
A. Harnack, *History of Dogma*, 4 vols., 1960.
- ED. YALE UNIVERSITY PRESS, NEW HAVEN:
H. Margenau, *Open vistas*, 1960.
H. S. Taylor (editor), *Science in progress*, 1961.
- ED. D. VAN NOSTRAND, NEW JERSEY:
H. Schoeck - J. W. Wiggins (editores), *Relativism and the study of man*, 1961.
M. Capek, *Philosophical impact of contemporary physics*, 1961.
- FABRIL EDITORA, BUENOS AIRES:
B. L. Suzuki, *Budismo Mahayana*, 1961.
G. Szczesny, *El futuro de la incredulidad*, 1961.
H. Avron, *El Budismo*, 1961.
M. Pacaut, *Las instituciones religiosas*, 1961.
D. H. Lawrence, *Paseos etruscos*, 1961.
B. Schulberg, *¿Por qué corre Samuelillo?*, 1961.
E. Sabato, *Sobre héroes y tumbas*, 1961.
P. Masson Oursel, *El pensamiento oriental*, 1961.
- ED. TROQUEL, BUENOS AIRES:
A. Caturelli, *América bifronte*, 1961.
A. García Astrada, *El pensamiento de Ortega y Gasset*, 1961.
L. Lavelle, *La presencia total*, 1961.
H. E. Lezama, *La tierra está sola*, 1961.
P. Collaer, *Orientaciones actuales de la música*, 1961.
M. L. Gengaro, *Orientaciones actuales del arte*, 1961.
L. Buquet, *Orientaciones actuales de la economía*, 1961.
S. Gamberini, *Orientaciones actuales de la literatura inglesa*, 1961.
G. Santonastaso, *Orientaciones actuales de las doctrinas políticas*, 1961.
R. Bayer, *Orientaciones actuales de la estética*, 1961.